al-Andalus MAgREB

REVISTA DEL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 15 (2008)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
CÁDIZ, 2008

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos:

ALOUANI, Salah: Diffusion du *taṣawwuf* chez les tribus nomades de l'intérieur de l'Ifrīqiya entre le VIe/XIIe et le IXe/XVe siècle et naissance de tribus maraboutiques ..... 5 - 29

AMARA, Allaoua: Remarques sur le recueil ibāḍite-wahbite *Siyar al-mašā'iḫ* : retour sur son attribution ..... 31 - 40

BORREGO SOTO, Miguel Ángel: Poetas del Jerez islámico ..... 41 - 78

DAOUADI, Belkacem: Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sa'īd al-Ṣanhāǧī al-Zammūrī, un auteur peu connu de l'époque mérinide (VIIIe/XIVe siècle) ..... 79 - 105

FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo: La novela, nueva poesía de los árabes ..... 107 - 133

GOZALBES CRAVIOTO, Enrique: Notas sobre Cazaza, puerto de Fez y fortaleza española (1506-1533) ..... 135 - 155

MACÍAS AMORETTI, Juan A.: Continuidades y rupturas en el pensamiento político del Marruecos contemporáneo: un análisis histórico-conceptual ..... 157 - 187

MONFERRER SALA, Juan Pedro: *Florilegium philologicum*. Seis catas en el *corpus* poético preislámico de las *mu'allaqāt* ..... 189 - 201

MOUSTAOUI SRHIR, Adil: Diversidad lingüística, política lingüística y discursos en Marruecos: hacia la regulación o el conflicto ..... 203 - 252

ṢĀDIQ, Ṣabīḥ: El tema "los ojos de la amada son como los de la gacela" entre la poesía árabe y la de El Solitario, Arolas y Zorrilla ..... 253 - 274

SEDRA, Moulay Driss: La ville de Rabat au VIe/XIIe siècle : le projet d'une nouvelle capitale de l'Empire Almohade ? ..... 275 - 303

Notas y comentarios:

BENHIMA, Yassir: Banū Basīl une localité médiévale dans la région de Fès ..... 305 - 312

COUTO BORGES, Marta Raquel: Nota bibliográfica. La educación de los niños y el castigo físico en el mundo arabo-islámico ..... 313 - 324

FIERRO, Maribel: La importancia de la obra de Ibn Ẓāfir para la historia de al-Andalus ..... 325 - 326
NOUAOURI IZRELLI, Nadi: Memoria de una visita académica . 327 - 329

Reseñas:
DE RUITER, Jan Jaap. *Les jeunes marocains et leurs langues* (Francisco Moscoso) ..... 331 - 334
DÍAZ-MAS, Paloma & DE LA PUENTE, Cristina, *Judaísmo e Islam* (Omar Khattab Salawdeh) ..... 334 - 342
GONZALO DE PADILLA. *Historia de Xerez de la Frontera (Siglos XIII-XVI)* (Mohamed Meouak) ..... 344 - 343

DIFFUSION DU *TAṢAWWUF* CHEZ LES TRIBUS NOMADES DE L'INTÉRIEUR DE L'IFRÎQIYA ENTRE LE VIe/XIIe ET LE IXe/XVe SIÈCLE ET NAISSANCE DE TRIBUS MARABOUTIQUES

Salah **ALOUANI**[*]
Université Lumière-Lyon 2/UMR 5648 - CNRS

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 5-29

Resumen: El periodo comprendido entre finales del siglo V/XI y principios del VI/XII marcó profundamente la historia del Magreb, y más concretamente la de Ifrîqiya. La *tagrîba* hilâlí fue una de las principales causas de los sobresaltos acontecidos. Una «oposición» entre la zona del Interior, que vivía bajo el dominio de tribus nómadas, y las regiones costeras, orientadas, en parte, hacia el norte, es decir, el Mediterráneo, empieza a manifestarse de forma clara. Sin embargo, el «País de los nómadas», situado entre el Tell Alto, al Norte, y el Sahara, al Sur, experimentó una actividad cultural sin precedente bajo el efecto del sufismo sunní con tinte *walâ'i* (sufismo de sentido común). Varios *A'râb* fueron marcados por la llama del sufismo y, a su vez, llegaron a ser también propagadores de las ideas sufíes adaptadas a las expectativas y las necesidades del beduino. Esta nueva dinámica había tenido como efecto directo la aparición de nuevas entidades organizadas en torno al patronímico de un antepasado que pertenecía a una genealogía llamada *shurafâ'* o dada como tal para fundar nuevas tribus *zawâyâ* ou marabúticas.

Palabras-claves: Ifrîqiya interior; Sufismo sunní; *Walâ'i* (marabutismo); *walâya*; «País de los nómadas»; Tribu marabútica; Baja Edad Media.

Abstract: The period between the end of the V/XI century and the beginning of the VI/XII was a milestone in the history of the Maghreb, and particularly in the 'Ifriqiya' region. The 'tagriba hilali'

[*] E-mail : salah.alouani@voila.fr Chercheur associé. Je remercie le Professeur Pierre Guichard pour avoir relu le texte et apporté les rectifications nécessaires.

was one of the key causes which triggered the incidents occurred during that period, when a distinction between the inland areas dominated by nomad tribes and the northern regions located on the Mediterranean coast began to take shape. However, the nomad´s land situated between the High 'Tell' and the North on one hand, and the Sahara in the south on the other hand, witnessed an unprecedented cultural activity because of the 'wala´i' Sufism (common sense Sufism). Some 'A´rab' were so deeply impressed by the flame of Sufism that they became themselves preachers of Sufi ideas, once these were adapted to the expectations and needs of the Bedouins. This new phenomenon caused the dawn of new communities that adopted the surname of an ancestor with so-called 'Shurafa´' origins, which would help constitute new 'zawaya' and 'maraboutic' tribes.

Key-words: Inner Ifrîqiya; Sunnî sufism; *walâ'i* (maraboutism); *walâya*; «Country of the Nomads»; maraboutic tribes; Late Middle Ages.

0. Introduction

La fin du Ve/XIe siècle et le début du VIe/XIIe siècle ont marqué profondément l'histoire du Maghreb en général et de l'Ifrîqiya en particulier. L'arrivée en masse de tribus arabes hilâliennes et sulaymites venant d'Egypte dans des circonstances qui commencent à être mieux connues(1) et leur éparpillement sur l'ensemble du territoire, plus particulièrement dans le plat pays, créèrent de nouvelles conditions de vie et revigorèrent les traditions nomades et semi-nomades dans une frange importante du pays des Berbères. La ruralisation à outrance, les conflits inter et intra-tribaux qui s'en suivirent et qui coïncidèrent avec l'arrivée des Muwaḥḥidûn, préparèrent le terrain à une offensive du *taṣawwuf* popularisé qui fit beaucoup d'adeptes parmi les tribus nomades et semi-nomades et modifia sensiblement le paysage ethnico-religieux d'un "intérieur du Maghreb" dont l'arabisation se renforçait en introduisant un nouvel élément : les tribus maraboutiques.

1. Le Maghreb sous le choc du soufisme post-ghazalien

Dans le même temps que la doctrine almohade avait cherché à s'établir, puis à se répandre dans l'Occident musulman, un autre enseignement religieux s'était propagé en Afrique du Nord, par des voies toutes différentes, mais avec un succès plus durable, appelé à la longue à exercer une influence profonde sur

(1) Nous renvoyons à notre thèse soutenue à l'Université de Toulouse 2 - Le Mirail, sous la direction du Professeur Christophe Picard dont le titre est : *Essor et diffusion de la* walâya *chez les tribus de l'intérieur de l'Ifrîqiya entre le XIIe et le début du XVIIIe siècles,* Toulouse 2 - Le Mirail, octobre 2004, et à la bibliographie en rapport avec ce thème.

les destinées morales du Maghreb(2). Les raisons de cette évolution sont nombreuses : la culture berbère, la nouvelle représentation du soufisme qui permit l'intégration de celui-ci dans le giron de l'orthodoxie(3), la situation politico-économique au Maghreb depuis "l'invasion hilalienne", ainsi que les grands bouleversements régionaux survenus au Ve/XIe siècle(4). Tous ces facteurs créèrent des conditions favorables à la diffusion du *taṣawwuf* dans sa nouvelle configuration. Durant tout le VIIe/XIIIe siècle, sous l'influence du courant soufi(5), on voyait se multiplier les « maîtres » et adeptes y compris dans les régions montagneuses et les zones excentriques. Le *taṣawwuf* devint ainsi, aux VIIe/XIIIe – VIIIe/XIVe siècles, aussi bien chez les ruraux que chez les citadins l'expression religieuse la plus proche de leur représentation de la piété. Les *mutaṣawwifa*, porteurs de *baraka* devinrent des guides religieux craints et respectés par des populations frustres désireuses de recueillir de ces hommes, porteurs de « sainteté », une parcelle de la bienfaisante influence qui chasse et qui détruit les forces du mal(6). La pratique d'un soufisme qui renforçait les exercices cultuels et qui –par surcroît– permettait la vision d'Allâh ne pouvait manquer de plaire aux croyants. Elle donnait à ceux-ci la possibilité de jouir de l'amitié, de l'intimité d'Allâh et de recevoir sa Grâce et ses Dons. Dans son *Uns al-faqîr*, Ibn Qunfudh(7) traçait un tableau contrasté de l'état de ces tendances aux environs de 770/1368 en évoquant d'une part le soufisme à tendance confrérique des campagnes, naïf et concret qui commençait à s'organiser en *ṭâ'ifa/*s, et d'autre part celui des villes, de caractère plus intellectuel, pratiqué

(2) R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XVe siècle* (abr. *Ḥafṣides*), Adrien-Maisonneuve, Paris, 1940 et 1947, 2 vols. ; H. Ferhat, *Le Maghreb aux XIIe et XIIIe siècles : les siècles de la foi,* Casablanca, 1993.

(3) Al-Ghazâlî avait exercé une influence particulière dans ce sens.

(4) Voir H.R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zîrîdes, X^{e}-XIIe siècles* (abr. *Zîrîdes*)*,* Adrien-Maisonneuve, Paris, 1962, 2 vols. ; G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen âge,* collection Archives, Afrique-Orient, Paris, 1991 ; M. Talbi, « Effondrement démographique au Maghreb du XIe au XVe siècle », *Les Cahiers de Tunisie,* 97 (1977), p.51-60 et « Al-ḳayrawân », in *E.I.* ^{2}, p. 857-864.

(5) H. Ferhat, « Abû l-'Abbâs : contestation et sainteté », *Al-Qanṭara*, XIII/1 (1992), p.185-204.

(6) A. Bel, « Le soufisme en Occident musulman aux XIIe et XIIIe siècles de J.-C. » *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 1 (1934-35), p. 145-161, p. 145 ; voir aussi Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima,* trad. nouvelle, préface et notes par V. Monteil, tome 3, Sindbad, Paris, 1978, p.1004-1033.

(7) Ibn Qunfudh, *Uns al-faqîr wa-'izz al-ḥaqîr,* éd. M. al-Fâsi et A. Faure, Rabat, 1965.

par des croyants qui semblaient n'être affiliés à aucun groupement déterminé[8].

1.1. L'effet Abû Madyan

Le vrai départ de l'offensive victorieuse d'un mouvement ascético-mystique aux couleurs locales, imprégnant de plus en plus la vie religieuse et certaines des formes sociales qui en étaient dérivées, avait commencé avec Abû Madyan Shu'ayb (m. 594/1198). Les disciples d'Abû Madyan lui attribuent plusieurs sentences élaborées dans un langage populaire et accessible pour tous les esprits. Certaines d'entre elles faisaient largement place aux valeurs bédouines et incitaient à la repentance. Il aurait dit : « Prends la patience comme viatique, le contentement comme monture, la Vérité comme but [...]. La générosité chevaleresque consiste à se donner pour suppléer aux défaillances d'autrui [...]. Quiconque ne trouve point dans son coeur une voix qui le reprenne et le censure est perdu. L'affliction du pêcheur vaut mieux que la joie pétulante du juste »[9]. La sentence suivante fut probablement celle qui eut le plus d'effet dans une *'âmma* durement secouée par les guerres et les famines et qui avait besoin de paroles rassurantes d'où qu'elles viennent[10] : « Celui qui a acquis la connaissance (mystique) de Dieu (*al-'irfân*) tire profit de Lui dans la veille et dans le sommeil »[11]. *Al-'irfân*[12] peut être acquis par élection sans même passer par l'initiation mystique. Et l'élection ou *djadhb* se manifeste sous plusieurs

(8) P. Nwyia, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyîn de Fès Ibn 'Abbâd de Ronda (1332-1390)*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1961. Même si dans certains milieux urbains (Safi, Azemmûr, etc.) certaines *ṭâ'ifa*/s soufies commencent à s'organiser. Voir également Y. Benhima, « Le vêtement des soufis au Maroc médiéval d'après les sources hagiographiques » *Al-Andalus-Magreb*, 13 (2006), p. 9-24.

(9) Al-Ghubrînî, *'Unwân al-dirâya fî man 'urifa min al-'ulamâ' fî l-mi'a al-sâbi'a bi-Bidjâya* (abr. *'Unwân*), éd. A. Nuwayhidh, Dâr al-âfâq al-djadîda, Beyrouth, 1979, p. 31 ; *Ḥafṣides*, II, p. 319.

(10) Sur les catastrophes naturelles au Maghreb entre 537/1142 et 898-99/1492, voir une synthèse bien documentée dans M. Ḥassan, *al-Madîna wa-l-bâdiya fî l-'ahd al-ḥafṣî*, série : Histoire, vol. XXXII, Université de Tunis, Tunis, 1999, 2 vols., II, p. 614-618.

(11) *'Unwân*, p. 31.

(12) *Al-'irfân*, la gnose, qui est la connaissance de l'Unité, permet de comprendre que les manifestations qui sont du domaine de la multiplicité ne sont que des images et des rêves. Tous les efforts du mystique vont donc tendre à retirer le voile tissé de ces songes et de ces images que lui transmettent ses sens et qui ne sont qu'une apparence qui le sépare de la réalité Unique.

formes dont les vies de saints ou *manâqib* sont remplies d'exemples(13).

Les sources sont peu loquaces s'agissant de la manière dont se propagea l'enseignement d'Abû Madyan. Dans son *Maqṣad*, réservé aux saints du Rif et rédigé avant 722/1322, al-Bâdisî(14) cite Abû Dâwûd Muzâḥim, qui, après avoir reçu les enseignements d'Abû Madyan, rentra chez lui et y fonda une *râbiṭa* pour vaquer à la dévotion et y recevoir ses disciples. Ceux-ci ne tardèrent pas à jouer le rôle hautement considéré de *faqîh* et de *mudarris* (enseignant) en milieu tribal. *Ṭalaba* et *fuqarâ'* affluaient de tous côtés. Quelques temps après, le Rif marocain avait accueilli ses premières *zâwiya*/s. Ailleurs, dans le reste du Maghreb, plus particulièrement en Ifrîqiya, ce mouvement prit progressivement de l'ampleur dans un climat de désorganisation et de violences inter-tribales en l'absence d'un pouvoir politique jugé trop lointain ou trop faible.

Aux VIIe/XIIIe et VIIIe/XIVe siècles, les premières *zâwiya/*s rurales maghrébines(15) offraient aux voyageurs et pèlerins asile et hospitalité, vivant que des *futûḥ* qui faisaient bénéficier leurs donateurs de la *baraka* du *shaykh* fondateur. Le saint avait le pouvoir de soigner les malades et d'être écouté par Allâh. Quand il mourait, il était enterré sur place et la direction de la *zâwiya* et l'enseignement aux *fuqarâ'* passaient à l'un de ses fils, à un parent, parfois à l'un de ses disciples. La mémoire du défunt était vite couverte d'histoires édifiantes et de prodiges : intercession auprès d'Allâh, *qabûl* (vœux exaucés) et *baraka*. Dans l'ensemble de l'Ifrîqiya, la deuxième moitié du VIIe/XIIIe siècle fut particulièrement secouée par le charme mystique d'un illustre disciple d'Abû Madyan, Abû l-Ḥasan al-Shâdhilî (593/1197-656/1258). On peut rappeler qu'il tire sa *nisba* d'un village de l'actuelle Tunisie où il résida un temps. Son enseignement, qui mettait l'accent sur les manifestations extérieures, les miracles, les séances d'excitation physique(16) et d'exaltation collective ainsi que

(13) Voir par exemple les *Manâqib Lalla Sayyida Manûbiyya* ou bien *Manâqib al-Qashshâsh*, dans T. Bachrouch, *Le saint et le prince*, Publications de l'Université de Tunis, Tunis, 1989, p. 90-95 et 107-121.

(14) Al-Bâdisî, *Al-Maqṣad al-sharîf wa-l-manza' al-laṭîf fî l-ta'rîf bi-ṣulaḥâ' al-Rîf*, éd. S. A'râb, al-Maṭbaᶜa, al-malakiyya, Rabat, 1993^{2}, p. 50-56.

(15) A. Dhina, *Les États de l'Occident musulman aux XIIIe, XIVe et XVe siècles*, Office des presses universitaires, Alger, 1984, p. 300-318.

(16) C'est Abû l-Ḥasan ou l'un des membres de son école qui aurait imaginé le premier l'emploi comme excitant, pour les séances religieuses, de grains de café, d'où le nom de *shâdhiliyya* donné encore de nos jours à ce produit. Les femmes jurent au nom de la *shâdhiliyya*, en montrant le verre contenant le café et en disant : « *wrâs hâ sh-shâdhliya* ».

sur la personnalité quasi surhumaine du maître révéré fut bien accueilli par *al-'âmma*(17). Cette affluence vers le *taṣawwuf* de tendance maraboutique, qui donne une place importante au maître (*walî*), manifestait une forte demande populaire ; mais en recrutant des adhérents dans les couches sociales les plus variées, le *taṣawwuf*, au lieu d'élever leur niveau intellectuel, avait trop souvent abaissé le sien.

1.2. Le rôle d'Abû Yûsuf al-Dahmânî dans la "conversion" des A'râb dans la région d'al-Qayrawân

L'ascétisme qayrawânais, qui avait commencé à se diffuser antérieurement, avait préparé le terrain au mysticisme sous tous ses aspects(18) et avait permis à l'enseignement d'Abû Madyan Shu'ayb de trouver à al-Qayrawân et dans les anciens *ribâṭ*/s du Sahel un terrain favorable à sa large diffusion(19). Il avait attiré les humbles vers l'humble piété des coeurs et vers l'amour désintéressé. Cet amour si désintéressé fut-il, n'empêcha pas les hommes du peuple, comme plus tard les lettrés, de sentir le profond besoin de croire en un surnaturel à leur portée, ce qui les a amenés tout naturellement au respect inconditionnel du *walî* (*murâbiṭ* d'où marabout)(20) ami de Dieu, intercesseur utile et investi d'une puissante *baraka*. Et plus qu'al-Djabanyânî

(17) Ibn 'Aṭâ' Allâh, *Kitâb laṭ â'if al-minan,* 1ère éd. de Tunis, 1304/1886-1887 ; M. Boudhîna, *Abû-l-Ḥasan al-Shâdhilî*, Tunis, 1989.

(18) Voir Abû l-'Arab, *Ṭabaqât 'ulamâ' Ifrîqiya wa-Tûnis (*abr. *Ṭabaqât)*, éd. A. al-Shâbbî et N.Ḥ al-Bâqî, M.T.E., Tunis, 1985 ; al-Mâliki, *Riyâḍ al-nufûs fî ṭabaqât 'ulamâ' al-Qayrawân wa-zuhhâdihim wa-nussâkihim wa-sayr min akhbârihim wa-faḍâ'ilihim wa-awṣâfihim*, éd. B. al-Bakkûsh et M. al-'A. al-Maṭ wî, Dâr al-gharb al-islâmî, Beyrouth, 1981-1983, (abr. *Riyâḍ*), vol. 1 ; al-Nayyâl, *al-Ḥaqîqa al-târîkhiyya li-l-taṣawwuf al-islâmî,* Tunis, 1965 ; M. Ṭâlbî, « al-Bî'a al-latî ansha'at Saḥnûn 'âlim al-Qayrawân », dans *Dirâsât fî târîkh Ifrîqiya,* F.L.S.H. de Tunis, série 4, vol. XXVI*,* Tunis, 1982.

(19) M. Ḥasan, *al-Madîna wa-l-bâdiya fî l-'ahd al-ḥafṣî*, op. cit. ; N.S. 'Amrî, *al-Walâya wa-l-mudjtama'*, Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, série : Histoire, vol. 12, Tunis, 2001. Voir aussi deux récents articles de N. Djelloul, « Propriété foncière, maraboutisme et formation du paysage urbain du Sahel au Moyen Âge » et « La vie économique et sociale au Sahel au Moyen Âge », dans *La Méditerranée : l'homme et la mer,* Cahiers du C.E.R.E.S, série : Géographique n° 22, Tunis, 2001, p.13-194 et p. 395-412.

(20) Sur les appellations *walî, murâbiṭ* et *ṣâliḥ* et leur rapport avec la sainteté voir N.S. 'Amrî, *op. cit.,* p. 511 et sq.

(m. 369/979)[21] et ses disciples du Sahel, Abû Madyan Shu'ayb attirait ses adeptes et tous ceux qui avaient été directement touchés par son enseignement vers une religion aux dogmes simples, aux formules brèves, prêchant la patience, le dévouement, le repentir, le renoncement aux choses de ce monde et la confiance en Dieu (*tawakkul*). Une religion plus attentive aux manifestations extérieures du culte qu'aux aspects théoriques sans intérêt pratique pour des esprits attachés d'abord aux choses concrètes.

Il était donc attendu que l'enseignement des deux maîtres du *taṣawwuf* fasse beaucoup d'émules à al-Qayrawân. L'un d'eux fut Abû Yûsuf al-Dahmânî. Il nous intéresse plus particulièrement du fait de son origine et de son rôle dans la diffusion de la *walâya* chez les tribus de l'intérieur de l'Ifrîqiya. Dans les *Asrâr al-djaliyya fî l-manâqib al-Daḥmâniya* écrites en 647/1249[22], Ibn al-Dabbâgh, l'auteur de ces *Manâqib*, raconte des faits qui s'étaient passés du temps de son père, ce qui donne au témoignage un intéressant effet de "récence" et permet de transmettre avec fidélité la teneur de la représentation sociale de la piété populaire aux VIe-VIIe/XIIe-XIIIe siècles. Ibn Nâdjî a réservé quelques vingt pages de son recueil biographique, les *Ma'âlim al-Îmân*[23], à al-Dahmânî. On y apprend que celui qui était devenu, quelques années après sa repentance, *al-quṭb* Sîdî al-Dahmânî était d'origine bédouine et appartenait aux Dahmân, fraction de la grande tribu des Riyâḥ b. 'Alī[24]. Il était né à la campagne, près d'al-Masrûqîn, village de la Tunisie centrale qui sera ensuite largement ouvert aux influences shâdhilites. Jeune, il avait appris le Coran et avait été le préféré de son père à cause de sa stricte observance des préceptes de l'Islam. Ceci ne l'empêcha pas, comme tous les membres de sa tribu, d'être un ardent cavalier bédouin. Sa famille nomadisait dans la steppe d'al-Qayrawân, et

(21) La vie d'al-Djabanyânî nous est présentée dans al-Labîdi, *Manâqib Abû Isḥâq al-Djabanyâni,* introduction, édition critique et traduction de H.R. Idris, Presses universitaires de France, Paris, 1959.

(22) Ibn al-Dabbâgh, *al-Asrâr al-djaliyya fî l-manâqib al-Daḥmâniyya (Manâqib Abî Yûsuf al-Dahmânî*), manuscrit n° 17944 de la Bibliothèque Nationale de Tunis. Le manuscrit a été édité par 'A. Shablî sous la direction de M. Ḥasan, Tunis, 1996-97. Nous avons utilisé pour cette recherche la biographie d'al-Daḥmânî qu'Ibn Nâdjî a tirée des *Manâqib*. Par ce choix nous avons préféré rester dans l'ambiance de l'époque d'Ibn Nâdjî, considérant que le choix de celui-ci devait correspondre à une représentation bien ancrée de l'homme Abû Yûsuf al-Dahmânî chez ses contemporains.

(23) *Ma'âlim*, III, p. 263-285.

(24) *Berbères*, II, p. 35-40.

c'est au cours d'une chevauchée dans le Sahel qu'il fut soudain saisi de dégoût pour son propre genre d'existence(25), sous l'influence d'une rencontre avec Abû Zakariyyâ' Ibn al-Adjbârî, un *walî* local. Aussitôt il se "convertit" et se consacra aux sciences religieuses et à la vie de l'esprit. Il rencontra à al-Qayrawân *al-faqîh al-zâhid* Abû Zakariyyâ' Yaḥyâ b. 'Awâna(26). Ensuite, il ne manqua plus un seul de ses *mî'âd*/s. Cette assiduité développa chez lui un fort intérêt pour le mysticisme.

Formé d'abord à l'étude du *fiqh* et du *ḥadîth*, Abû Yûsuf al-Dahmânî ne tarda point à être attiré par le soufisme. Sa vie de retraite, il la commença dans une petite mosquée peu fréquentée où il fit connaissance d'un nouveau venu à al-Qayrawân : le *shaykh* Abû 'Abd Allâh al-Biskrî. Il lui tint compagnie et devint l'un de ses adeptes (*murîd*). Au même moment, à Bidjâya (Bougie), l'influence du *quṭb* Abû Madyan qui y résidait alors était grande même au sein des cercles les plus réservés des *'ulamâ'*(27), et la petite ville côtière était devenue la *qibla* de tous ceux qui étaient à la recherche des sources du mysticisme(28). Al-Dahmânî ne pouvait pas s'abstenir d'y faire son premier pèlerinage(29). Dans les *al-Asrâr al-djaliyya* on relève ce qui suit : « Pendant ce voyage on vit plusieurs *karâmât* (prodiges) d'Abû Yûsuf. À peine était-il arrivé chez le *shaykh* Abû Madyan, il fut bien accueilli. Par sa *baraka*, le *shaykh* Abû Madyan reçut ce jour là une somme importante de *futûḥ*. Il séjourna un bon moment chez le *shaykh* et reçut de lui son enseignement. Avant son départ, Abû Madyan lui donna la permission d'accéder à la *mashyakha* (situation de *shaykh* soufi) et lui dit : « Tu seras *shaykh* et tu seras le seul à recevoir les *futûḥ* »(30). Aussitôt après ce passage obligé à Bidjâya, Al-Dahmânî décida de se rendre en pèlerinage à La Mecque en 595/1199. Il profita de ce voyage pour faire des

(25) « Comme s'il m'avait atteint d'une épée, dit al-Dahmânî », *Ma'âlim*, III, p.267.

(26) Mort en 579/1183. Le type de *faqîh al-ẓâhir* et *al-bâṭin*. Voir sa biographie dans *Ma'âlim*, III, p. 252-256.

(27) Voir plus particulièrement al-Ghubrînî, *op. cit.*

(28) Le *'Unwân al-dirâya* d'Aḥmad al-Ghubrînî s'ouvre par un éloge circonstancié de Sîdî Abû Madyan et de quelques *shaykh*/s religieux de Bidjâya à la fin du VIe/XIIe siècle. Il comprend ensuite, en deux cents pages, une centaine de notices élogieuses sur tous ceux qui, de passage ou à demeure, ont illustré la ville de Bidjâya au VIIe/XIIIe siècle par leur savoir profane ou sacré.

(29) Les *Manâqib* parlent de sa rencontre avec *al-quṭb* Abû Madyan Shu'ayb. Cette visite est confirmée par Ibn Qunfudh, *op. cit.*, p. 97.

(30) *Al-Asrâr al-djaliyya*, p. 135

rencontres fructueuses en Égypte et suivre les cours de *shaykh*/s orientaux. À son retour, il était classé au nombre des mystiques d'élite. Abû Madyan aurait annoncé à l'avance sa qualité de *quṭb*, le grade le plus élevé de la hiérarchie soufie(31).

Il importait peu pour *al-'âmma* et bientôt pour une bonne partie d'*al-khâṣṣa*, qu'al-Dahmânî ne soit pas pourvu de culture ; l'essentiel était que les vertus (*manâqib*) du personnage et son pouvoir surnaturel se manifestaient par des charismes ou prodiges (*karâmât*)(32) abondants(33). La rencontre avec Abû Madyan Shu'ayb, le pèlerinage effectué à La Mecque, la séance de *samâ'* organisée en Égypte dans la demeure du *shaykh* al-Qurashî(34) ainsi que les contacts noués avec certains *shaykh*/s orientaux provoquèrent le tournant décisif dans la vie d'Abû Yûsuf al-Dahmânî. En effet, dès son retour à al-Qayrawân, il entreprit la diffusion active de son enseignement en multipliant les séances de *mî'âd*. Et très vite, il fit figure de voyant, de thaumaturge et de puissant intercesseur auprès d'Allâh aux yeux de ses nombreux visiteurs et disciples. N'aurait-t-il pas guéri, par sa seule présence, le *shaykh* al-Qurashî après des années de paralysie ! Et n'aurait-t-il pas permis à Abû 'Afîf Ṣâliḥ b. Ḥasan, qui « n'avait que des filles » d'avoir trois garçons tant désirés ! Et puis, n'était-ce pas lui qui « par un contrat qui le liait à Dieu » aurait provoqué la mort d'un gouverneur qui avait commis plusieurs exactions contre la population sous le règne d'Ibn Ghâniya(35). Mieux, al-Dahmânî aurait été favorisé de visions

(31) *Ma'âlim*, III, p. 282.

(32) La doctrine insiste sur la différence entre les miracles proprement dits ou *mu'djizât* propres aux prophètes et les miracles ou *karâmât* réservés aux *awliyâ'* (saints).

(33) « Énumérer dans le détail les types de ces miracles nous entraînerait loin, et d'ailleurs nous ferait seulement retrouver les thèmes habituels de l'hagiographie universelle » a écrit R. Brunschvig dans *Ḥafṣides,* II, p. 325. Sur ce thème voir aussi, J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, éd. Gallimard, Paris, 1994, p. 223-307 et T. Bachrouch, *Le saint et le prince*, Université de Tunis, Tunis, 1989.

(34) Il avait soigné, disent les *Manâqib*, par sa seule présence, le *shaykh* al-Qurashî après des années de paralysie.

(35) Le fait est cité par l'auteur des *Manâqib* et peut être situé entre 597/1200, date de la prise d'al-Mahdiyya par Yaḥyâ Ibn Ghâniya, et 601/1204-5, date de la reprise de cette ville par les Almohades. Le gouverneur de cette ville était à ce moment 'Alî Ibn Ghâzî, neveu de Yaḥyâ, surnommé al-Ḥâdjdj al-Kâfî. Ayant trouvé la mort à cette occasion : Djobara, frère d'Ibn Ghâniya, Ibn al-Lamṭî , son secrétaire, et un de ses gouverneurs de province (*Berbères*, II, p. 219-21). C'est probablement de ce gouverneur qu'il était question dans *Manâqib al-Dahmânî*

oniriques à l'état de veille comme de sommeil. Il lisait, disent les *Manâqib,* la pensée d'autrui, même celle des absents, savait ce qui se passait au loin et ce dont serait fait l'avenir. Il interprétait les songes, apparaissait lui-même et portait secours à distance. Mais le plus important, peut être, pour les Bédouins de l'Intérieur c'est qu'il était entendu par Dieu quand il L'implorait (*mustaḏjâb al-du'â'*). Al-Ḥâḏjḏj Abû Bakr Ibn Sulaymân, connu sous le nom d'Ibn al-Qâbila, m'a dit, écrit Ibn al-Dabbâgh : « Lors de l'un de ses déplacements, le *shaykh* s'arrêta à Qaṣr al-Kanâ'is[36], les habitants accoururent pour implorer son intercession afin que cesse la sécheresse qui sévissait depuis longtemps, touchant bêtes et hommes. Le *shaykh*, ému, pleura de pitié (*raḥmat*^{an} *lahum*). La clémence d'Allâh ne tarda pas à venir. Alors Sîdî al-Daḥmânî eut ces paroles : « Dieu a des hommes, quand ils pleurent c'est le ciel qui pleure aussi par compassion »[37].

Abû Yûsuf al-Daḥmânî avait aussi, disent les *Manâqib*, le pouvoir surhumain de comprendre le langage des animaux. Ibn al-Dabbâgh écrit : « Abû Muḥammad Bishr ar-Riyâḥî m'a tenu les propos suivants : « Le *shaykh* nous disait qu'il était informé de tout, qu'il était capable de lire nos pensées les plus profondes. Un jour, pendant qu'il était assis avec les *fuqarâ'*, un corbeau s'était mis à croasser. Il tendit l'oreille une première fois, une deuxième puis une troisième, enfin il se tourna vers les *fuqarâ'* pour leur dire : « Je sais que vous êtes dans le besoin. Rassurez-vous, vous serez bientôt récompensés, c'est le corbeau qui vient de me le dire ». À peine avait-il fini ces paroles que des *futûḥ* étaient là pour subvenir aux besoins des *fuqarâ'*»[38].

Les séances de *mi'âd* données à al-Qayrawân attirèrent de jeunes Bédouins qui rôdaient autour de la cité de 'Uqba. « Par son enseignement, rapporte Ibn al-Dabbâgh, plusieurs tribus (*umam*^{an}) […] se repentirent passant ainsi du brigandage à la dévotion »[39]. Les déplacements du *shaykh* al-Daḥmânî, d'origine hilalienne, élevé lui-même dans les traditions tribales et nomades, ne manquaient pas d'attirer sur lui-même et ses disciples l'attention des *A'râb*. Ce

(*Ma'âlim*, III, p. 265). Il n'est donc pas étonnant que la mort du gouverneur soit attribuée à une intervention directe du *shaykh* Abû Yûsuf al-Daḥmânî.

(36) Probablement un ancien *ribâṭ* non loin de Sousse. Le village al-Kanâ'is existe toujours à sept kilomètres de Masâkin.

(37) *Ma'âlim*, III, p. 280.

(38) *Idem*, III, p. 276.

(39) *Idem*. III, p. 264.

fut l'un de ses grands mérites de provoquer un mouvement soutenu de repentance chez les Bédouins (*hadâ Allâh 'alâ yadayhi umam^{an} kathîrat^{an} min al-A'râb wa-l-bawâdî*). Les séances de *samâ'* qu'il donnait pendant ses voyages eurent beaucoup d'effet sur les âmes. Il fit beaucoup d'adeptes parmi certains *A'râb*, anciens détrousseurs de caravanes. Son nom fut comparé par Abû Salâm Qâsim al-Mâzirî à « un olivier monumental dont les branches étaient partout présentes »(40). Faisant école, al-Dahmâni s'entoura d'adeptes recrutés en grande partie parmi ses congénères arabes. Il enseigna à Mahdiya, au *ribâṭ* de Shaqâniṣ, enfin à al-Qayrawân, où il mourut septuagénaire en muḥarram 621/1224.

Le *quṭb* Abû Yûsuf al-Dahmânî entrait en contact, non seulement avec les membres de la communauté hermétique et parfaitement organisée des *awtâd* et *awliyâ'*, mais aussi avec des aspirants qui l'entouraient et qu'il guidait. Là aussi une hiérarchie s'établissait. Au premier rang, on trouvait les frères mystiques du *shaykh* (*al-ikhwân*) parmi lesquels se trouvait Abû 'Alî al-Nafṭî, lui même très actif dans le Djarîd contre les *khawâridj* et ancien compagnon d'al-Dahmânî à Bidjâya(41). L'amitié entre les deux hommes allait donner à l'axe al-Qayrawân-Bilâd al-Djarîd une nouvelle dynamique. Cette offensive d'une orthodoxie aux couleurs mystiques (soufisme sunnite) dans les zones excentriques et peu encadrées s'avérera payante avant même la venue de mystiques marocains ou les injonctions des savants tunisois dans ces régions où le kharijisme s'était essoufflé. C'est bien à al-Qayrawân que ce mouvement prit naissance, se diffusant en dehors de la "cité sainte" chez les tribus nomades, par l'action de quelques *shaykh*/s soufis, dont le savoir était modeste mais dont l'influence était grande.

2. Diffusion des idées maraboutiques chez les tribus de l'intérieur de l'Ifrîqiya

Le maraboutisme préconfrérique qui, entre le VIIIe/XIVe et le IXe/XVe siècle, sert de vecteur aux idées élaborées dans les principaux centres religieux urbains pour leur diffusion dans les zones rurales, représentait un début de réponse, en milieu tribal, à un besoin d'ordre qui commençait à se faire sentir chez les tribus bédouines suite à la montée des violences inter et intra-tribales et à la défaillance grandissante des pouvoirs publics. Il allait permettre au groupe

(40) *Idem*, III, p. 284.
(41) Ibn Qunfudh, *op. cit.*, p. 97.

tribal de conserver une structure de base nécessaire à sa survie : *al-'aṣabiyya*. Car pour être efficace et demeurer intacte, *al-'aṣabiyya* devait être soutenue par une structure religieuse, qui avait cet avantage d'unir les coeurs et les volontés. Pour Ibn Khaldûn, aucune *da'wa* (mission) ne peut aboutir sans le secours de la *'aṣabiyya*(42). Certains chefs tribaux avaient donné à ce nouveau couple *da'wa-'aṣabiyya* sa vraie dimension.

2.1. Les réformateurs des VIIIe/XIVe–IXe/XVe siècles ou le soufisme sunnite (maraboutisme) de l'Intérieur

Nul doute que les cas individuels de conversion qui s'étaient produits ici et là chez les nomades et semi-nomades, suite à l'importante poussée des idées soufies, s'étaient multipliés dans un Intérieur qui échappait à tout contrôle du pouvoir central (*bilâd lâ tanâluha al-aḥkâm al-shar'iyya)*. C'est dans ce contexte qu'il faut situer des marabouts comme Abû Yûsuf al-Daḥmânî et Ghayth al-Ḥakîmî. Mais ces deux personnages avaient choisi la retraite qayrawânaise et attirer vers eux des gens de leur propre « race », beaucoup de leurs congénères avaient préféré rester au milieu des leurs pour entamer avec eux des réformes religieuses qui entraînèrent des effets sociaux et politiques importants. Ibn Khaldûn nous a laissé une rare description de l'itinéraire de deux hommes dont l'appartenance tribale ne fait pas de doute mais dont la « conversion » au soufisme sunnite avait conduit à influencer le cours des évènements en milieu tribal. Ce sont Qâsim b. Marâ al-Sulaymî et Sa'âda al-Riyâḥî .

2.1.1. Qâsim b. Marâ, le disciple d'al-Daḥmânî

C'est un disciple d'al-Daḥmânî –ou plutôt sans doute, à cause des dates, de son neveu Ya'qûb Ibn Khalîfa(43)– qui allait, pour la région d'al-Qayrawân, s'engager dans cette nouvelle voie. Membre de la grande tribu des Ka'ûb(44),

(42) « Le succès des prophètes dépend des groupes et des familles qui les soutiennent. Ils auraient pu se contenter de l'aide de Dieu, mais Dieu, dans sa sagesse, a laissé les choses suivre leur cours », Ibn Khaldûn, cité dans Joseph Cuoq, « La religion et les religions (Judaïsme et Christianisme) selon Ibn Khaldûn », *Islamochristiana*, 8 (1982), p. 107-128.

(43) Le *faqîh* ascète (*al-faqîh al-'âbid*) Abû Yûsuf Ya'qûb b. Khalîfa al-Daḥmânî est l'un des plus grands *shaykh*/s soufis à al-Qayrawân. Il est mort en 669/1270-71 (*Ma'âlim*, IV, p. 27-29).

(44) Sur cette tribu sulaymite voir plus particulièrement, en plus d'Ibn Khaldûn, M. Ḥasan, *op. cit.*, p. 116-126.

Qâsim b. Marâ Ibn Aḥmad Ibn Ka'b avait été élevé depuis son jeune âge dans l'exercice de la dévotion. Il avait, en effet, montré de bonne heure des prédispositions à la piété. La renommée du « chef des saints ascétiques », comme l'appelle Ibn Khaldûn(45), Abû Yûsuf al-Daḥmânî et de son école notamment en milieu rural, avait pu attirer le jeune Qâsim vers al-Qayrawân. Après avoir reçu l'enseignement qayrawanais, il rentra chez les siens pour suivre à la lettre la voie tracée par son *shaykh*. Il s'adonna à la plus stricte observance de la *Sunna*(46). Le nouveau regard qu'il porta sur les pratiques quotidiennes de sa tribu lui fit remarquer combien les siens faisaient peur aux voyageurs par leurs brigandages et par conséquent à quel point ils s'étaient écartés du droit chemin. Il voulut mettre un terme à ces brigandages et leur prêcha le respect de la *Sunna*.

Élevé dans les traditions tribales, Qâsim prit soin, dans un premier temps, de ne pas affronter directement sa tribu, d'autant plus que sa propagande n'eut d'abord de succès qu'auprès d'un groupe d'Awlâd Abî l-Layl, et fut bientôt sur le point de lui valoir l'animosité du reste de la tribu. Il s'adressa alors aux autres branches de Sulaym(47) et réussit à s'entourer d'un assez grand nombre de bédouins soumis à sa loi et constitués en une sorte de communauté d'allure maraboutique qui prit le titre de *Djannâda*.

Ibn Khaldûn nous apprend qu'« Il se mit à poursuivre tous ceux qui osaient commettre des crimes sur les grandes routes ; partout où il les rencontra, il les mit à mort : il fit la guerre à leurs chefs, envahit leurs camps, confisqua leurs biens, tua une partie des malfaiteurs et en dissipa le reste »(48). Luttant à main armée contre leurs congénères coupeurs de routes, vivant probablement du butin fait sur eux et de subsides fournis par les sédentaires qu'ils protégeaient, les *djannâda* parvinrent à rétablir la sécurité des communications entre Tunis et

(45) Ibn Khaldûn est notre source unique sur Qâsim Ibn Marâ. Voir *Kitâb al-'Ibar*, Dâr Ibn Ḥazm, Beyrouth, 2003, II, p. 2379-2380 (abr. *'Ibar*) ; *Berbères*, I, p. 153-155) ; voir aussi *Ḥafṣides*, II, p. 333-334.

(46) Rappelons que les actes et paroles (*ḥadîth*) du Prophète avaient été recueillis par ses immédiats disciples et transmis par eux aux autres musulmans. Ces paroles, décisions et pratiques se rapportent au dogme, au rituel et au droit islamique ; elles portent le nom de *Sunna.*

(47) Les Awlâd Abî l-Layl sont une branche des Ka'ûb et ces derniers sont une branche des Sulaym.

(48) *'Ibar*, II, p. 2379 ; *Berbères*, I, p. 154.

le Djarîd. Le danger grandissait pour les pillards nomades de se voir interdire de nouveaux exploits. Qâsim s'acquit ainsi une haute renommée qui le prédisposa au rôle de chef. Mais le succès de ses efforts excita la jalousie de sa propre tribu, les Awlâd Muhâlhil Ibn Qâsim. Ceux-ci résolurent de mettre un terme à une carrière qui commençait à provoquer des fissures au sein du clan tribal. Avec l'assentiment du sultan Abû Ḥafṣ Ier (1284-1295)(49), dont la faiblesse envers les *A'râb* est à souligner, ils l'attirèrent dans un piège, et un de leurs chefs l'assassina(50). Il s'ensuivit une division profonde entre les Awlâd Muhalhil et les Awlâd Abî l-Layl qui avaient soutenu le réformateur. À la manière bédouine, Râfi' succéda à l'autorité de son père et poursuivit avec ardeur le même but que lui, soutenu dans ses entreprises par les Awlâd Abî l-Layl. Mais Râfi' connut le même sort que son père, il succomba en 706/1306-1307 sous les coups d'un chef de la tribu Sulaym, les Banû Ḥiṣn(51). Ironie du sort, ceux-ci avaient été auparavant acquis à la cause du réformateur.

Le mouvement paraît avoir pris fin avec la mort de Râfi'. Mais l'arrivée de Ḥamza et Mulâhim, tous deux fils de 'Umar Ibn Abî l-Layl, au commandement de toutes les branches des Ka'ûb raviva chez les Awlâd Abî l-Layl le désir de venger la mort de Qâsim. Ils mirent à profit une assemblée que tenaient les deux nouveaux chefs dans l'intérieur du Désert pour massacrer par surprise la plupart des *shaykh*/s Awlâd Muhalhil. La rupture devint définitive, car, dès ce moment, une guerre des plus acharnées, affirme Ibn Khaldûn, régna entre les deux familles. Toutes les branches de la tribu des Sulaym avaient pris part à leur querelle et s'étaient rangées les unes du côté des Banû Muhalhil, les autres du côté des Awlâd Abî l-Layl.

Cette rupture fut lourde de conséquences : elle avait affaibli les deux puissantes branches des Ka'ûb et fissuré la cohésion au sein de la tribu mère. Ce

(49) « Pour accomplir leur projet, écrit Ibn Khaldûn, ils envoyèrent un exposé peu exact de sa conduite à l'émir Abû Ḥafṣ, sultan de Tunis, lui représentant que les entreprises de cet homme portaient atteinte non seulement aux droits de la communauté musulmane, mais aussi à ceux de l'État » (*'Ibar,* II, p. 2379 ; *Berbères*, I, p. 154).

(50) Pour ne pas éveiller ses soupçons, ils l'invitèrent, à la manière bédouine, à une conférence pour régler leurs intérêts respectifs. Ils s'entretinrent avec lui pendant quelque temps au centre du camp et le menèrent ensuite à part sous prétexte de lui parler en secret. Muḥammad Ibn Muhalhil profita de ce moment pour lui porter un coup de lance dans le dos *('Ibar*, II, p. 2379 ; *Berbères,* I, p. 154).

(51) Sur les Banû Ḥiṣn b. 'Allâg, voir *'Ibar*, II, p. 2381-82 et M. Ḥasan, *op. cit.,* p. 126-134.

phénomène ne fut pas le seul, car, à la même époque, une autre tentative de réforme au nom de la *Sunna* s'était produite plus au sud, chez les Riyâḥ hilâliens qui dominaient dans le Zâb oriental.

2.1.2 : Sa'âda, un Riyâḥî du Zâb

Sa'âda appartenait aux Raḥmân, famille de la tribu des Musallam, branche de celle de Riyâḥ. Sa mère, Ḥuḍayba, pratiquait l'ascèse et la dévotion(52). Le jeune Sa'âda n'échappa pas à son influence. Du Zâb où il était, il valait mieux se déplacer vers le Maroc que vers Tunis. En effet, le chemin semblait plus sûr en suivant la caravane des pèlerins de retour de la Mecque. Il décida d'aller à Tâza où il fit la connaissance du « chef des saints docteurs de l'époque »(53), le très pieux Abû Isḥâq at-Tsûlî. Cette initiative lui valut prestige et estime parmi ses contribules Riyâḥ. Ainsi, dès son retour au Zâb au début du VIIIe/XIVe siècle, il se fixa à Ṭûlqa (Tolga) et de là, il entreprit sa prédication, comme l'avait fait Qâsim chez les Sulaym aux environs d'al-Qayrawân, mais avec un dynamisme et un prestige personnel plus grands.

Il rallia à lui un certain nombre de chefs arabes qui appartenaient à sa propre fraction et à certains groupes voisins : Dawâwida et Zughba. « La réputation qu'il s'acquit dans l'accomplissement de cette tâche, écrit Ibn Khaldûn, lui gagna un grand nombre de partisans, tant au sein de sa propre tribu que parmi les tribus voisines. Plusieurs personnages de haut rang se mirent au nombre de ses disciples et s'obligèrent à marcher dans la voie qu'il leur avait tracée »(54). Ce ralliement draina vers lui une masse non négligeable d'individus de petite condition qui s'empressèrent tous de seconder les vues du réformateur.

Ensemble, ils remportèrent d'abord quelques succès sur les pillards de caravanes ; mais quand il décidèrent d'imposer à Manṣûr b. Faḍl Ibn Muznî, gouverneur du Zâb, la suppression de taxes illicites au regard de la loi musulmane, la tâche devint plus difficile. Ibn Muznî, s'appuyant sur les principaux chefs des Dawâwida et sur des troupes régulières envoyées par Bidjâya(55), résista aux injonctions du réformateur, et le fit même chasser de

(52) « Elle avait atteint les plus hauts stades (*maqâmât)* de la dévotion et de l'ascèse » ainsi parle Ibn Khaldûn de Ḥuḍayba la mère de Sa'âda dans *'Ibar*, II, p.2344.

(53) *'Ibar*, II, p.2344 ; *Berbères*, I, p. 81.

(54) *Idem.*

(55) Manṣûr b. Faḍl Ibn Muznî, gouverneur du Zâb, tenait son autorité de l'émir Khâlid Ibn Abî Zakariyyâ', prince ḥafṣide qui régnait à Bidjâya.

Ṭûlqa. Le proscrit sortit de la ville, et se fit bâtir, dans le voisinage, une *zâwiya* qui devait lui servir de lieu de dévotion, de groupement pour ses disciples et de point de ralliement à son action.

Ayant opéré un grand rassemblement de ses partisans, appelés *Sunniyya* ou *Murabiṭûn*, il décida, vers 700/1300, de mettre le siège devant Biskra. Cette deuxième tentative ne lui réussit pas mieux. En 705/1305-6, ses partisans parmi les Dawâwida rentrèrent dans leurs quartiers d'hiver, et le laissèrent dans sa *zâwiya* avec un nombre réduit de disciples. Se croyant assez fort pour se passer de leurs services, il rassembla tous les nomades de son parti (*ḥizb*), restés dans le Zâb et assiégea Melili. Averti à temps, Ibn Muznî réagit rapidement grâce aux troupes gouvernementales mises à sa disposition par le sultan et à l'aide que lui apporta une branche des Dawâwida, les Awlâd Ḥarbî. Sa'âda fut tué avec un grand nombre de ses partisans, sa tête fut portée à Ibn Muznî.

La mort du fondateur du *ḥizb al-Sunniyya* n'avait pas affaibli la « secte ». Bien au contraire, celle-ci prit une vigueur nouvelle sous la conduite d'Abû Yaḥyâ Ibn Aḥmad Ibn 'Umar, chef des Awlâd Maḥriz, fraction des Dawâwida et disciple de la première heure de Sa'âda. En 713/1313-14, Abû Yaḥyâ décida le siège de Biskra. Il parvint même à saccager sa palmeraie avant de défier en une bataille sanglante les troupes d'Ibn Muznî, auxquelles s'étaient alliées d'autres Dawâwida, rivaux des Awlâd Maḥriz. Au cours de ce conflit, 'Alî Ibn Muznî perdit la vie. Les *Sunniyya*(56) remportèrent une victoire complète et firent prisonnier le propre frère de leur *shaykh* Abû Yaḥyâ.

Cependant, suite au décès du chef tribal et religieux Abû Yaḥyâ, les Awlâd Maḥriz se détachèrent de la coalition. Le conseil des *Sunniyya* se réunit pour « choisir un *faqîh* capable de les éclairer sur les points obscurs de la Loi et sur les pratiques de dévotion qui pourraient les embarrasser »(57). Ils prirent comme guide un religieux natif de Magra, qui avait fait ses études à Bidjâya :

(56) Il semble que les deux appellations de *sunniyya* et de *ṣûfiyya* étaient devenues synonymes à cette époque, du moins dans ces zones excentriques de l'Intérieur. A. Bel parle à propos du conflit qui opposa Ibn Muznî aux *Sunniya* d'« insurrection soufie dans le Sud ; (qui) était conduite par un ṣûfî de Tolga, disciple de 'Abd al-Raḥmân al-Tâsûlî ». (A. Bel, « Le soufisme en Occident musulman au XIIe et au XIIIe siècle de J.-C. », *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, I (1934-1935), p. 145-161).

(57) *Berbères*, I, p. 84.

Abû ʻAbd Allâh Muḥammad Ibn al-Azraq[58]. Le nouveau guide avait fait gagné à la « secte » une place de choix sur l'échiquier politique du sud du pays, grâce au soutien que lui apportèrent des groupes d'*Aʻrâb* de la fraction des Awlâd Sibâʻ, commandés par Ḥasan Ibn Salâma. Le sultan abdalwâdide Abû Tâshfîn (1318-1337), qui ne cessait d'intervenir militairement contre les Ḥafṣides en Ifrîqiya, lui servit une pension afin de garantir son appui en cas de besoin. Mais, suite à des tensions internes, les Awlâd Sibâʻ furent battus par leurs parents Awlâd Muḥammad dans des circonstances peu connues, *al-faqîh* Ibn al-Azraq quitta ses alliés pour se retirer chez les puissants Banû Muznî qui le nommèrent immédiatement *qâḍî* de Biskra.

Revirement attendu en milieu tribal, les *Sunniyya* se donnèrent de nouveau des ailes en obtenant l'appui du chef des Awlâd Muḥammad, ʻAlî b. Muḥammad qui les avait auparavant combattus. En 740/1339-40, sous la conduite de leur nouveau chef, ils attaquèrent de nouveau Biskra. ʻAlî avait en fait des comptes personnels à régler avec la famille des Banû Muznî. Ce fut d'ailleurs la dernière tentative militaire sérieuse des *Sunniyya*.

Le mouvement hérita de la *zâwiya,* fondée par Saʻâda, qui continua sa mission réformatrice. Ibn Khaldûn nous apprend que les descendants de Saʻâda se succédèrent dans la *zâwiya* de leur ancêtre. Il semble même qu'ils s'étaient réconciliés avec les Banû Muznî qui leur témoignaient une grande considération. « Les Arabes de la tribu de Riyâḥ qui habitent le Désert leur reconnaissent le droit de donner des sauf-conduits aux voyageurs. De temps à autre, quelques individus appartenant à la tribu des Dawâwida essaient de relever la cause des sunnites, non par esprit de religion et de piété, mais parce qu'ils y trouvent un moyen de se faire payer la dîme par la classe des cultivateurs »[59].

Nous ne savons pas ce qu'était devenu le mouvement de réforme lancé par Qâsim, mais pour Saʻâda, fondateur de la *zâwiya* de Ṭûlqa, Ibn Khaldûn a laissé entendre qu'il était devenu chef patronyme d'une famille maraboutique. C'est peut-être ainsi que le VIIIe/XIVe siècle vit naître la première configuration sociale bâtie sur de nouvelles bases religieuses et ethniques. Nos sources sont très avares en informations pour suivre de près cette nouvelle dynamique socio-

(58) Il avait fait ses études sous la conduite d'Abû Muḥammad al-Zawâwî, l'un des principaux *fuqahâ'* de Bidjâya. (*Berbères*, I, p. 84-85).

(59) *'Ibar,* II, p. 2345; *Berbères*, I, p. 85 ; *Ḥafṣides,* II, p. 335.

religieuse. Mais cela ne devrait pas nous empêcher de poser des questions quant à la manière dont étaient nées des familles maraboutiques dans un milieu tribal bâti sur la seule *'aṣabiyya* avant d'évoluer vers la formation de tribus maraboutiques.

En somme, les deux réformes, celles de Sa'âda et de Qâsim, entamées au nom de la *Sunna* avaient eu lieu en même temps ou presque dans la première moitié du VIIIe/XIVe siècle. L'une chez les Ka'ûb sulaymites maîtres de la steppe qayrawânaise, l'autre chez les Dawâwida Riyâḥ, maîtres des campagnes du Zâb. Elles représentaient des aventures extrêmement intéressantes, « où apparaît clairement, écrit Brunschvig, l'éternel conflit entre nomades et sédentaires, mais aussi entre nomades apparentés, où les motifs profanes s'imbriquent dans des mobiles religieux et souvent les dominent, où s'entrecroisent les influences et s'entremêlent les milieux sociaux »(60). Dans un tel univers mental et psychologique comment ne pas s'attendre à ce que le soufisme popularisé (soufisme de sens commun)(61) trouve une large diffusion ? N'apportait-il pas, que la conception d'un Dieu plus puissant que les esprits démoniaques(62), l'idée qu'Allâh pouvait transmettre à certains hommes une part de son pouvoir, de sa *baraka* ? S'ajoutait à cela que l'absence d'un pouvoir politique fort et cohérent semble avoir laissé un vide charismatique que des chefs tribaux nomades comme Qâsim et Sa'âda, anciens détrousseurs de caravanes avaient rempli en proposant à leurs disciples une nouvelle alternative alliant *'aṣabiyya* et *da'wa*.

C'est ainsi que pour la fin du IXe/XVe et le début du Xe/XVIe siècles, nous avons pu recueillir quelques informations sur deux tribus maraboutiques ayant vu le jour au sein de deux grandes tribus nomades de l'intérieur de l'Ifrîqiya : les Namâmsha et les Frayshîsh situées de part et d'autre de l'actuelle frontière tuniso-algérienne. Encore aujourd'hui, les Awlâd Sîdî 'Abîd et les Awlâd Sîdî Tlîl se donnent toujours pour nom patronymique, non pas la tribu d'origine mais

(60) *Ḥafṣides,* II, p. 336. Voir aussi sur le noyau central cultuel au Maghreb, G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Plon, Paris, 1954 ; J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain,* Rome, 1967 ; F. Decret, *Carthage ou l'empire de la mer,* éd. Seuil, collection Points, Paris, 1977, p.130-152.

(61) Terme utilisé dans le sens de savoir de sens commun ou représentation sociale du soufisme. Voir à propos de cette notion D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*, Presses universitaires de France, Paris, 1993.

(62) Dans la sourate *al-falaq* par exemple.

le nom de l'ancêtre fondateur de la *zâwiya* et de la famille maraboutique.

2.1.3. La tribu maraboutique, une des conséquences de la diffusion des idées soufies

La naissance des deux grandes tribus à caractère maraboutique : Awlâd Sîdî 'Abîd et Awlâd Sîdî Tlîl, presque au même moment, est un fait qui pourrait bien montrer l'état de décomposition ethnique survenu après l'entrée en masse des tribus arabes Riyâḥ et Sulaym dans un pays passé sous la domination des tribus nomades et semi-nomades à partir des VIe/XIIe et VIIe/XIIIe siècles. Les ancêtres éponymes 'Abîd et Tlîl sont deux personnages historiques. Ils s'étaient connus probablement dans la région du Zâb, foyer très actif, riche en modèles, en stéréotypes et lieu idéal de retraite pour les âmes pieuses. Tlîl fut exhumé, et sa relique transportée à Feriana par l'un de ses descendants, deux siècles au moins après sa mort, du cimetière de l'Oued Guentis où il reposait à côté du corps de son *shaykh* 'Abîd(63). Quand et comment les deux hommes s'étaient-ils rencontrés ? Sur ce point précis, comme sur beaucoup d'autres, nous devons nous tourner, faute de mieux, vers les traditions hagiographiques véhiculées oralement jusqu'à nos jours par leurs propres descendants(64).

'Abîd et Tlîl seraient tous deux *sharîf*/s(65), mais l'un serait hâshimite et descendrait de Fâṭima fille du Prophète, l'autre serait umayyade (sic) et aurait pour ancêtre le troisième calife 'Uthmân Ibn 'Affân al-Umawî. D'après les traditions communément admises chez les descendants des deux *shaykh*/s 'Abîd est fils de Khadhîr b. 'Abd al-'Azîz b. Sulaymân b. Sâlim b. Ibrâhim b. 'Abd al-

(63) Après un voyage fatigant et difficile et d'interminables tractations qui firent intervenir des saints morts et des chefs de tribus, Aḥmad Tlîlî parvint, enfin, à transférer les reliques de son ancêtre et l'ancêtre éponyme de la tribu de Tlîl de chez les Awlâd Sîdî 'Abîd à Feriana le 6 *rabî '* Ier 1145/27 août 1732.

(64) En fait les descendants de Tlîl, dont M. Tahar Ltîfî, *Mûjiz fî târîkh Sîdî Tlîl wa-l-a'lâm min abnâ'ihi,* Kasserine, 1987, font remonter l'apparition de leur ancêtre dans la région à la première moitié du IXe/XVe siècle, en se basant sur un pseudo texte émanant du sultan Aḥmad al-Ḥafṣî et de l'émir Muḥammad b. 'Alî al-Ḥafṣî, écrit en 849/1445. Cette date correspond au règne de l'émir 'Uthmân et non aux noms des sultans nommés par le document cité. Sur cette question voir M. Tlîlî, *Al-shaykh Aḥmad Tlîlî, ḥayâtuhu wa-âthâruhu,* C.A.R., Université de Tunis, Tunis, 1988.

(65) Nous traduisons ici la conception du *sharîf* chez les descendants des deux *shaykh*/s. Ainsi, même s'ils ne disent descendre que de l'Umayyade 'Uthmân, troisième calife de l'Islam, les Awlâd Sîdî Tlîl se considèrent-ils toujours comme *shurafâ'* ou *ashrâf.*

Ḥalîm b. ‘Abd al-Karîm b. ‘Isâ b. Mûsâ b. ‘Abd al-Salâm b. Muḥammad b. ‘Abd al-Djabbâr b. Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Abd Allâh b. Mawlây Idrîs al-Aṣghar b. Idrîs al-Akbar b. Mawlây ‘Abd Allâh al-Kâmil b. al-Ḥasan al-Muthannâ b. al-Ḥasan al-Sabṭ b. ‘Alî b. Abî Tâlib et Fâṭima al-Zahrâ’ fille du Prophète(66). Quant à Tlîl, il est fils de Naṣr b. ‘Abd al-Raḥîm b. ‘Abd Allâh b. Mubârak b. al-Qâsim b. Naṣr b. ‘Alî b. Aḥmad b. ‘Abd al-‘Azîz b. Muḥammad b. ‘Umar b. Ibrâhîm b. Ṣâliḥ b. Shubâla b. al-Ḥimyar b. ‘Abd al-Ghaffâr b. Abî Bakr b. Zayd Ibn ‘Amr b. ‘Uthmân b. ‘Affân(67).

Il est très difficile d’établir avec certitude la moindre date. Cependant, les quelques éléments qui avaient résisté à l’usure du temps pourraient permettre de proposer une probabilité. En effet, les traditions recueillies aussi bien chez les Awlâd Sîdî ‘Abîd que chez les Awlâd Sîdî Tlîl s’accordent pour dire que les deux hommes s’étaient rencontrés. Mieux, Tlîl était l’un des nombreux disciples de ‘Abîd. Ils auraient été tous deux gendres du marabout Ya‘qûb al-Djanḥânî. Et heureusement pour l’histoire sociale de la région, l’un des descendants de Tlîl, son cinquième petit-fils, Aḥmad, s’était fait un nom parmi les lettrés de l’Intérieur et a laissé une autobiographie avec des dates précises. Aḥmad, est né vers 1708-9. Cinq générations le séparent de son ancêtre Tlîl. En supposant qu’une quarantaine d’années(68) séparerait une naissance de celle qui la précède immédiatement, la période d’existence de Tlîl se situerait entre la deuxième moitié du IXe/XVe siècle et la première moitié du Xe/XVIe ; celle de ‘Abîd se

(66) Cette généalogie qui est la plus complète de toutes celles présentées ailleurs, nous la tenons de l’un des descendants de ‘Abîd : al-Hâdî Bashwât, *Kitâb al-ta‘rîf bi al-shaykh Sîdî ‘Abîd al-sharîf*, éd. de l’Association des *Shurafâ’* de Bir al-‘Atir, Algérie, 1997, p. 7 ; voir aussi les généalogies dans P. Murati, *Le maraboutisme ou la naissance d’une famille ethnique dans la région de Tebessa*, Tebessa, 1935-36 ; L.-Ch. Féraud, « Notes sur Tebessa », *Revue africaine*, 18 (1874), p. 430-473.

(67) Cette généalogie est établie par M. T. Latifi, *op.cit.,* p. 4. Sur ce genre de généalogies assez répandues chez certaines familles maraboutiques nous nous plaçons du côté du *faqîh* Ibn ‘Arafa (S. Ghrab, *Ibn ‘Arafa wa-l-manza‘ al-‘aqlî,* Tunis 1993, p. 30), d’Ibn Khaldûn, de R. Brunschvig, et de M. Tlîlî, *op. cit.*, p. 70-77 pour sa critique de la généalogie de Tlîl). Ils s’accordent tous pour dire qu’il est très difficile, en l’absence de sources sûres et vu les avantages multiples obtenus en se disant *sharîf* depuis les IXe/XVe et X^{e}/XVIe siècles, de se fier à ce genre de généalogies.

(68) Nous estimons que quarante années n’est pas l’intervalle “idéal”, mais nous avons pris ce chiffre pour essayer de nous rapprocher au mieux des dates avancées pour l’apparition de Tlîl dans la région.

serait passée pendant le IXe/XVe siècle.

Sâlim et Khadhîr avaient introduit le *taṣawwuf* au sein de la famille et avaient légué à ‘Abîd un capital culturel hautement apprécié en milieu bédouin : savoir lire le Coran, le réciter et savoir écrire. La trajectoire de vie de Sâlim, qui aurait vécu dans la deuxième moitié du VIIe/XIIIe siècle, représente un élément significatif de cette représentation de la quête du savoir qui fait passer *ahl al-ṣalâḥ* (les gens de bien), à un moment de leur vie de mystique, par Oued Dhar‘a, al-Sâqiya al-Ḥamrâ’(69) et Tlemcen où repose le corps de Sîdî Abû Madyan Shu‘ayb.

Sâlim avait quitté al-Sâqiya al-Ḥamrâ’ pour la *zâwiya* de l’Oued Dhar‘a, de là il partit pour Tlemcen, probablement dans le village d’al-‘Ubbâd pour accomplir le pèlerinage. Il y aurait été sollicité, à titre de *mu’addib* (maître, précepteur), pour faire réciter le Coran aux enfants. Son fils Sulaymân laissa douze garçons, trois d’entre eux restèrent à Tlemcen, les autres s’étaient éparpillés dans tout le Maghreb : Yaḥyâ et ‘Abd al-Ḥaqq dans le Hoggar et les pérégrinations de Khadhîr l’emmenèrent à Tozeur dans le Djarîd tunisien. Comme tous les lettrés de son temps dans cet Intérieur excentrique, il devait pouvoir réciter par coeur le Coran, savoir quelques éléments de *fiqh* et posséder surtout une culture ésotérique simple, matérialisée par quelques pratiques cultuelles qui ne risquaient pas de passer inaperçues en milieu populaire : *dhikr*, *awrâd*, *zuhd* expressif et recommandations pieuses pour quitter l’ici-bas dans la meilleure posture.

Dans un acte ultime de purification de l’âme, Khadhîr prit le chemin de La Mecque, de là, il se dirigea vers Baghdâd où se trouve le maître des *mutaṣawwifa* ‘Abd al-Qâdir al-Djilâni (al-Djîlî) pour puiser aux sources. En effet, comment aller à al-‘Ubbâd puis à La Mecque et ne pas se recueillir longuement devant la tombe du patron de ce qui allait devenir la puissante

(69) Oued Dhar‘a et al-Sâqiya al-Ḥamrâ’, plus particulièrement ce dernier lieu de *taṣawwuf* occupaient une place de choix dans la représentation sociale de beaucoup de saints de l’intérieur de l’Ifrîqiya. Beaucoup d’entre eux seraient venus d’al-Sâqiya al-Ḥamrâ’, cet “ailleurs” étrange qui se prête à la fabrication de plusieurs généalogies fictives. Je remercie Yassir Benhima, de l’Université Lyon 2-Lumière/UMR 5648-CNRS, pour ses remarques et suggestions concernant ces deux foyers.

confrérie mystique des Qâdiriyya ?[70].

Auréolé de la *baraka* du *ḥâdjdj* et de celle de mystique qâdirî, Khadhîr était en mesure d'en montrer les manifestations par des *karamât*. Il aurait soigné, par sa seule *baraka,* la fille du chef des Ḥamâmma, 'Abd al-'Azîz Ibn Ḥammâm, d'une maladie déclarée incurable par les médecins[71], et finit par épouser sa patiente qui lui donna 'Abîd, Aḥmad et Ghazâla.

Nous sommes probablement à la fin du VIIIe/XIVe-début IXe/XVe siècles, Khadhîr retourna en pèlerinage. Surpris par la mort, il n'en reviendra pas. Accompagnée de ses trois enfants, Haniya rejoignit quelques parents à elle qui étaient au *djabal* Foua[72]. Pourquoi n'était-elle pas restée dans sa tribu les Ḥamâmma, au sud de Gafsa ? L'hagiographe n'en dit pas un mot. Pourquoi le *djabal* Foua ? Ici la dimension plausible du récit réapparaît. Le lieu avait vraisemblablement reçu pour un temps plus ou moins long 'Abîd lors de sa retraite pieuse.

En effet, les traditions s'accordent pour dire que 'Abîd avait passé une bonne partie de sa vie en ermitage dans cette montagne. Sâlim, au lieu d'être comme le veut la tradition l'illustre ancêtre mort à Tlemcen, serait plutôt le fondateur, au début du VIIIe/XIVe siècle, d'une *zâwiya* à Nagrîn, sur la route la plus fréquentée du Sud, qui mène du Djarîd vers le Zâb en passant par Khandjat

(70) Sur le grand ṣûfî de l'ère post-ghazalienne de Baghdâd 'Abd al-Qâdir al-Djilânî (VIe/XIIe siècle), voir plus particulièrement J. Chabbi, «'Abd al-Qâdir al-Djilânî personnage historique », *Studia Islamica*, 38 (1973), p. 75-106.

(71) Al-Hâdî Bashwât, *op. cit.*, p. 10. Le caractère hagiographique est bien sûr largement dominant dans ce que rapporte l'auteur. Car comment croire qu'à cette époque et en milieu rural se trouvaient des médecins ? Pensait-il à ce qui s'appelle *ṭbîb 'arbî* : ces thaumaturges qui puisaient leur savoir dans des abrégés (*mukhtaṣarât*) comme celui d'al-Suyûṭî, *Al-Raḥma fî l-ṭibb wa-l-ḥikma*, éd. Dâr al-fikr, s.d. & s.l.

(72) Le *djabal* Foua culmine à 1484 m. et se trouve en pays des Namâmsha au sud de Tebessa, près de la frontière tuniso-algérienne. Il est situé dans une zone qui a connu plusieurs civilisations dont celle des Romains. Voici ce qu'en dit L.-Ch. Féraud : « Au pied de la grande montagne de Foua à deux journées de marche et à une de Bir al-'Ater, on retrouve les vestiges d'une grande ville, au milieu de laquelle s'élève comme un Dieu therme un mausolée en pierres de taille assez bien conservé de 6 à 7 mètres de hauteur, que les indigènes appellent *Soumâa bent al-'Abri* (le clocher de la fille du géant). Un bois de pins maritimes couronne le sommet de Foua. C'est le bois sacré du Marabout Sidi Ubeid que la croyance religieuse et un respect superstitieux ont conservé intact, à côté des besoins continuels d'une population nomade et conséquemment dévastatrice. » (L.-Ch. Féraud, « Notes sur Tebessa », *Revue africaine,* 18 (1874), p. 465).

Sîdî Nâdjî et Biskra, et dans laquelle avait séjourné ‘Abîd. « De là, remontant vers le nord, il (‘Abîd) choisit pour résidence le sommet du *djabal* Foua. Il s’y construisit une cabane en pierres qui existe encore aujourd’hui et y passa quarante ans éloigné du commerce des hommes et livré aux pratiques de la dévotion la plus austère. L’excentricité de la vie solitaire de Sîdî ‘Abîd, la sagesse dont il fit toujours preuve et quelques miracles qu’il avait su accomplir à propos attirèrent au bout de peu de temps à son ermitage une foule de pèlerins et lui valurent un tel renom de sainteté qu’aujourd’hui encore la montagne qu’il habita est considérée comme maraboute et que les indigènes en respectent scrupuleusement les forêts et les animaux qui y vivent »(73).

Le témoignage recueilli par Féraud sur le *walî* ‘Abîd, date du dernier quart du XIXe siècle. Il a l’avantage de donner quelques faits révélateurs de la représentation de leur ancêtre chez les Awlâd Sîdî ‘Abîd. Cette représentation ne doit pas être trop loin de la réalité. Elle en est une déformation certes, mais elle nous renseigne sur l’itinéraire mystique du *shaykh* soufi ‘Abîd qui devait être plutôt un ascète dynamique et un être social bien accepté par ses disciples et ses contribules.

Il serait légitime de penser que les pérégrinations emmenaient ‘Abîd chez les Riyâḥ de l’oued Rîgh et du Sûf **;** de là, il se rendait dans le Djarîd (Nafṭa, Tozeur). Sa renommée d’homme de bien (*radjul ṣâliḥ*) doué de *baraka*, et de « savant », le précédait là où il allait. En effet, dans ce Sud qui va du Djarîd au Zâb les idées soufies, sous les couleurs de la *Sunna,* avaient fait école et avaient créé des attentes à satisfaire et des représentations positives du « savant-*faqîh*, *ᶜâlim al-bâṭin wa-l-ḍâhir* » ; à ces attentes le *shaykh* ‘Abîd répondait par des *karâmât*. En plus de sa qualité de thaumaturge et d’intercesseur pour que des femmes stériles aient des enfants, la représentation sociale du saint nous le montre intervenant auprès d’une tribu contre une autre soutenue par un autre saint. Féraud rapporte la tradition suivante : lors d’un conflit qui opposa deux tribus tunisiennes, les Banû Zîd et les Ḥamâmma, ces derniers implorèrent la protection du *walî* ‘Abîd contre leurs adversaires que soutenait Guenâwa un autre saint. Au moment où les deux parties en venaient aux mains, une détonation épouvantable partit du *djabal* Foua et un projectile colossal en calcaire provoqua l’effondrement de la *zâwiya* de Guenâwa.

(73) L.-Ch. Féraud, *art. cit.*, p. 466 ; Voir aussi Bashwât qui ne parle que de seize ans passé en ermitage au *djabal* Foua.

Nul doute que l'historien se trouve ici sur le registre du merveilleux, mais il est surtout face à des éléments de représentation qui se rapportent à deux réalités, l'une sociale et l'autre psychologique, qui s'entremêlent : un conflit entre tribus réglé non, comme il était de coutume, par les moyens classiques, mais par l'intervention énergique du saint. Ainsi, depuis que les idées soufies avaient trouvé une large diffusion, le saint et ses *karâmât* n'avaient cessé d'occuper une place de plus en plus centrale dans la représentation collective. Ce qui est en soi un fait révélateur des prédispositions mentales à accueillir favorablement de telles idées.

Toutefois, une question reste posée : comment Tlîl avait-il pu rencontrer ʻAbîd pour ne plus le quitter et finir par être enterré dans le même cimetière que lui ? Là encore, nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses qui restent probablement invérifiables. En effet, après des années de retraite partielle qui ne l'empêchaient pas de descendre de temps à autre des hauteurs du *djabal* Foua pour aller chez les tribus voisines, et n'étant plus assez jeune pour escalader sans peine la montagne, ʻAbîd revint s'établir dans la plaine. Il s'installa sous une tente et se fit entourer par ses neveux et quelques uns de ses disciples. Ce fut probablement le premier noyau de ce qui allait devenir le groupe ethnique des Awlâd Sîdî ʻAbîd.

Accompagné de ses disciples, il fit plusieurs voyages dans tout le Sud, l'oued Rîgh et le Sûf où il s'attacha de nombreux disciples dont probablement Tlîl qui était venu le rejoindre plus tard dans sa *zâwiya* sur les bords de l'oued Guentis. Le jeune Tlîl subjugua ʻAbîd par son énergie et son intelligence. Il devint vite le disciple le plus proche de son cœur, auquel il transmit sa *baraka*, puis il l'ordonna dans la diffusion de son enseignement dans l'Aurès et plus au sud dans le désert où les Ḥanânsha, les Namâmsha et d'autres tribus Riyâḥ avaient l'habitude d'installer leurs quartiers pendant l'hiver. Ces liens de disciple à *shaykh* allaient être consolidés par un autre lien aussi important que le premier : ils avaient épousé tous deux les soeurs Djanḥânî.

Après la disparition de ʻAbîd, son neveu ʻAbd al-Malik b. Aḥmad s'occupa de la *zâwiya* pour continuer à diffuser l'enseignement de son *shaykh*. ʻAbd al-Malik avait à lui seul, dix-huit garçons. La grande famille était née et plus tard avait pris corps la tribu maraboutique. Quant à Tlîl, il resta au sein de

cette tribu et eut de son mariage ‘Alî, Qâsim, ‘Abd al-Raḥîm et ‘Abd Allâh(74) qui quittèrent plus tard la région pour aller du Zâb au Djarîd tunisien (Mîdâs, Nafṭa, Tozeur), à Gafsa ou à Feriana, enseigner le Coran et diffuser la *Sunna*(75).

En guise de conclusion, il nous semble utile de rappeler qu’en pays nomade, pays excentrique et sous domination des *Aᶜrâb*, l’apparition, dès le VIIe/XIVe siècle, de familles maraboutiques qui avaient donné naissance à des tribus nouvelles n’ayant pour origine que le nom du saint patronyme et pour élément fédérateur que le couple *‘aṣabiyya-da‘wa,* n’a pas été étrangère à un autre phénomène inhérent aux décompositions et recompositions ethniques depuis l’arrivée des Banû Hilâl et des Banû Sulaym sur le territoire de l’Ifrîqiya. Mieux, ces nouvelles entités tribales semblent avoir pris progressivement de l’ampleur avec le renforcement de la confédération des Ḥanânsha et de l’État maraboutique des Shâbbiya qui devaient exercer leur prépondérance dans la région située entre al-Qayrawân et le sud du Zâb, en passant par Feriana et le Djarîd, région que nous pouvons appeler, par commodité, Pays des Nomades.

***

(74) M. Tlîlî, *op. cit.,* p. 62 ; pour M.T. Ltîfî, *op. cit.,* p. 12-14, Tlîl aurait, en plus des quatre enfants cités, quatre autres moins connus : Zâyid, Marzûq, al-Faqîh et une fille Hilâla. De Qâsim descendent les *awliyâ’* : ‘Abd al-Laṭîf, ‘Abbâs et Aḥmad Tlîlî, de la lignée directe de ‘Abd al-Raḥmân b. Qâsim et Râbaḥ b. Qâsim. Nous avons retenu les noms que, plus tard, Sîdî Aḥmad Tlîlî allait regrouper ensemble autour du sanctuaire de Sîdî ‘Abbâs à Feriana.

(75) Si les reliques de Sîdî Tlîl avaient été transférées au XIIe/XVIIIe siècle à Feriana, le corps de Sîdî ‘Abd al-Raḥîm est toujours dans le cimetière de Sîdî ‘Abîd au sud de Tebessa en Algérie.

REMARQUES SUR LE RECUEIL IBĀḌITE-WAHBITE *SIYAR AL-MAŠĀ'IḪ* : RETOUR SUR SON ATTRIBUTION[*]

Allaoua **AMARA**[*]
Université Émir Abdelkader - Constantine

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 31-40

Resumen: El presente artículo gira en torno a uno de los diferentes aspectos de la vida intelectual de los ibadíes durante la Edad Media en el Magreb. Se trata del estudio de la producción y transmisión de textos ibadíes medievales, cuya principal característica es el surgimiento de una literatura biográfica, a través de un estudio sobre manuscritos atribuidos, desde hace tiempo, a al-Wisyānī, el *Siyar al-mašā'iḫ*. Éste último es el resultado de la compilación de tres textos biográficos de los cuales proponemos una nueva autoría.

Palabras Clave: Historia de textos de Arabia; Ibadismo; Textos medievales; Al-Wisyānī.

Abstract: This article focuses on one of the various aspects of the intellectual life of Ibadis during the Middle Ages in the Maghreb. It investigates the production and transmission of Ibadi medieval texts characterized by the emergence of a biographic literature, through a study of manuscripts attributed long time ago to al-Wisyānī. entitled *Siyar al-mašā'i ḫ*. This manuscript is the result of the compilation of three biographical texts for which we propose a new authorship.

Key Words: Arabian Text History; Ibadi movement; Ibadiyya; Medieval Texts; Al-Wisyānī.

---

[*] Je tiens à remercier Annliese Nef, maître de conférences à l'Université Paris IV, pour sa relecture et ses suggestions.

[*] E-mail: amara.allaoua@caramail.com

0. Introduction

L'intérêt porté aux manuscrits ibāḍites-wahbites est ancien. Après la pénétration coloniale dans les territoires ibāḍites gouvernés par les élites locales, nommées *'azzābī*-s[1], des inventaires de manuscrits ont pu être dressés par les premiers arabisants qui voulaient connaître l'organisation socio-religieuse des communautés ibāḍites. Émile Masqueray[2] s'intéressa le premier à ces manuscrits et traduisit notamment en 1878 la partie du *Kitāb siyar al-a'imma* d'al-Wārğilānī qui s'apparentait à une chronique sous le titre, *La Chronique d'Abou Zakaria*. À la même période, A. de Calassanti Motylinski approfondit les investigations sur les manuscrits ibāḍites et établit le premier catalogue de quelques bibliothèques savantes en 1885[3]. En 1927, un autre polonais, Zygmunt Smogorzewski[4], fit paraître un essai de bio-bibliographie ibāḍite-wahbite. Enfin, la troisième bibliographie des manuscrits ibāḍites-wahbites du M'zab fut l'œuvre de l'islamologue allemand Joseph Schacht, qui séjourna au M'zab de décembre 1952 à janvier 1953, et publia une liste des bibliothèques savantes du M'zab ainsi qu'un inventaire de manuscrits de la bibliothèque de Muḥammad b. Yūsuf Aṭfiyyaš.[5]

En 1970, Amar Khalifa Ennami, un chercheur ibāḍite du Djebel Nefoussa, publia une description de quelques nouveaux manuscrits ibāḍites[6]. Dans les dix dernières années du XXe siècle, des associations locales du M'zab, notamment

(1) Le mot *'azzāba* renvoie à l'éloignement des femmes, des enfants et de l'argent nécessaire pour se consacrer au service des ibāḍites. Par extension le mot *'azzābī* évoquerait également la notion de célibat. *Cf*. al-Darğīnī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašā'iḫ bi-l-Maġrib,* éd. Ibrāhīm Ṭallāy, Maṭba'at al-ba'ṯ, Constantine, 1974, 2 vols., vol. I, p. 3-4 ; Brahim Fakhar, *Les communautés ibadites en Afrique du Nord (Lybie, Tunisie et Algérie) depuis les Fatimides*, Thèse de Doctorat d'État, Université Paris- Sorbonne, 1971, p. 132, Claude Grossmann, *Aperçu sur l'histoire religieuse des Ibâḍites du Mzab en Algérie (la Sīrat al-ḥalqa d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad ben Bakr*), Thèse de Doctorat 3e cycle, Université Paris- Sorbonne, 1976, p. 38.

(2) Il est notamment l'auteur de *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles de Djurjura, Chaouîa de l'Aurâs, Beni Mezâb)*, Paris, Ernest Leroux, 1886.

(3) De Calassanti Motylinski, « Bibliographie du Mzab », *Bulletin de correspondance africaine*, 3 (1885), p. 15-72.

(4) « Essai de bio-bibliographie ibadite-wahbite, avant propos », *Rocznik Orientalistyczny*, V (1927), p. 45-47.

(5) J. Schacht, « Bibliothèques et manuscrits abadites », *Revue africaine*, 100 (1956), p. 375-398.

(6) Amar Khalifa Ennami, « A Description of new Ibadi Manuscripts from North Africa », *Journal of Semitic Studies*, 15 (1970), p. 63-87.

celle du Patrimoine, ont procédé à la localisation, à l'identification et au catalogage de quelques milliers de manuscrits. Les collections du Dār al-Talāmīḏ à al-ʻAṭf, de Muḥammad b. Yūsuf Aṭfiyyaš à Beni Isguen et de Babānū al-Ḥāǧǧ Muḥammad b. Yūsuf à Ghardaïa sont les plus importantes des communautés ibāḍites d'Algérie(7).

Cette importance accordée aux textes ibāḍites n'a pas été suivie d'études sérieuses sur les voies de transmission des textes(8). Parmi les textes les plus répandus et les plus exploités par les chercheurs figure le recueil de biographies, attribué depuis une quarantaine d'années à Abū l-Rabīʻ al-Wisyānī (m. après 557/1161), qui fait l'objet de mes propos.

1. D'al-Wisyānī à al-Wārǧilānī

Tadeusz Lewicki a été sans doute le premier chercheur à avoir exploité largement le recueil des *Siyar* qu'il a attribué alternativement à un auteur anonyme ou, parfois, à Abū l-Rabīʻ al-Wisyānī, un traditionniste et biographe ibāḍite-wahbite de la région du Djerid dans le sud de l'Ifrīqiya au VIe/XIIe siècle(9). Dans tous ses travaux sur les ibāḍites-wahbites du Maghreb(10), publiés

(7) Sur les fonds de manuscrits algériens, *cf*. Mokhtār Hassānī, « Algeria », *World Survey of Islamic Manuscripts*, London, al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1994, vol. IV, p. 3-35 ; Djamil Aïssani, « Les manuscrits du Maghreb », *Les trésors manuscrits de la Méditerranée*, Paris, Faton, 2005, p. 210-242.

(8) À l'exception peut-être du travail qui a été fait par T. Lewicki, « Les historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIIIe au XVIe siècle », *Folia Orientalia*, III (1961), p. 1-134.

(9) Abū l-Rabī ʻ Sulaymān b. ʻAbd al-Salām al-Wisyānī appartient, comme l'indique sa *nisba*, à une fraction des Zanāta, les Banū Wisyān ou les Banū Wāsīn. Celle-ci habitait la région de Qasṭīliyya. Sa date de naissance nous est inconnue, mais le biographe al-Darǧīnī le classe parmi les membres de la quatrième classe ibaḍīte ayant vécu entre 550/1155 et 600/1203. Il fut l'une des grandes figures de la *ḥalqa* ibāḍite au VIe/XIIe siècle. Sur la vie d'al-Wisyānī, on se reportera à al-Darǧīnī, *op. cit*., vol. II, p. 513.

(10) Lewicki, « Le rôle du Sahara et des Sahariens dans les relations entre le Nord et le Sud », *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, Unesco/Nea, 1990, vol. III, p. 304-339 ; Id., *Études maghrébines et soudanaises*, Varsovie, Éditions scientifiques de Pologne, 1978- 1983, 2 vol. ; Id., « Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen Âge », *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère* (Malte, 3-6 avril 1972), éd. Alger, SNED, 1973, p. 31-42 ; Id., « Une croyance des Ibāḍites nord-africains sur la fin du monde : le pays de Ǧuġrāf », *Correspondance d'Orient*, 11 (1970), p. 317-327 ; Id., « Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires

entre 1934 et 1990, Lewicki se fondait sur le manuscrit de Cracovie[11]. Ce problème d'identification du manuscrit se vérifie pour Sa'd Zaġlūl 'Abd al-Ḥamīd[12] qui présenta un manuscrit du même recueil au premier congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb (Tunis en 1974) en l'attribuant à al-Wisyānī. De son côté, l'arabisant allemand Ulrich Rebstock[13], auteur d'une étude sur l'ibāḍisme au Maghreb parue en 1983, distingua trois textes dans le recueil dont il attribua la composition à al-Wisyānī. Deux ans plus tard, Ismā'īl al-'Arabī publia la troisième partie du recueil sous le titre de *Siyar al-mašā'iḫ* et identifia al-Wisyānī comme son auteur[14]. Le même texte fut publié plus tard en Tunisie par 'Abd al-Raḥmān Ayyūb[15], mais il l'attribua cette fois-ci à Abū Zakariyyā' al-Wārğilānī. Ces deux dernières éditions sont à leur tour reprises par des chercheurs, sans tenir compte que le manuscrit a été mal identifié par ses éditeurs. Enfin, dans l'article « Wisyānī » de la *Encyclopaedia of Islam*, K. S. Vikor attribue, lui aussi, les copies du recueil (Mzab, Djerba, Le Caire, Cracovie) à al-Wisyānī[16].

Très récemment, Luqmān Bū'aṣbāna, un M'zabien spécialiste des manuscrits ibāḍites, a soutenu une thèse de doctorat portant sur une édition

ibāḍites nord-africains au pays du Soudan occidental au Moyen Âge », *Folia Orientalia*, II (1960), p. 1-27 ; Id., *Les Ibaḍites en Tunisie au Moyen Âge*, Rome, Bibliothèque de l'Académie Polonaise de Rome, 1958, 16 p. (conférence, fasc. 6) ; Id., « Les subdivisions de l'Ibāḍiyya », *Studia Islamica*, IX (1958), p. 71-82 ; Id., « La répartition géographique des groupements ibadites dans l'Afrique du Nord au Moyen Âge », *Rocznik Orientalistyczny*, XXI (1957), p. 301-343 ; Id., *Études ibāḍites nord-africaines,* I : *Tasmiyyat šuyūḫ Ğabal Nafūsa wa qurāhum, liste des šuyūḫs ibāḍites et des localités de Ğabal Nafūsa,* Varsovie, Paristwowe wydawnictwo naukowe, 1955, 164 p ; Id., « Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord. Observations d'un arabisant », *Rocznik Orientalistyczny*, XVII (1951-1952), p. 415-480 ; Id., « De quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibāḍite anonyme », *Revue d'études islamiques*, III (1934), p. 275-296.

(11) Il s'agit en fait de l'ancienne collection de Z. Smogorzewski.

(12) « Hāmiš 'alā maṣādir tārīḫ al-ibāḍiyya fī l-Maġrib, dirāsa li-*kitāb al-siyar* », *Actes du premier congrès d'histoire et de la civilisation du Maghreb*, Tunis, éd. 1979, p. 53-91.

(13) *Die Ibāḍiten im Maġrib (2./8. – 4./10. Jh.). Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1983, p. XI-XII.

(14) Al-Wisyānī, *Siyar al-mašā'iḫ*, éd. Ismā'īl al-'Arabī, Alger, Office des publications universitaires, 1985.

(15) Tunis, al-Dār al-tūnisiyya li-l-našr, 1985.

(16) K. S. Vikor, « al-Wisyānī », *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 2002, vol. XI, p. 212.

critique de ce recueil à l'Université Émir Abdelkader le 3 juin 2006[17]. Il a, pour ce faire**,** travaillé sur onze copies de ce recueil[18], mais malheureusement certains de ses résultats sont à revoir.

Tout en gardant le titre de *Maǧmū'at Siyar al-Wisyānī*, il conclut que le manuscrit est un recueil qui se compose de trois parties. Cependant celles-ci ne sont pas toutes l'œuvre d'al-Wisyānī. La première serait l'œuvre d'al-Wāsyānī, la seconde est à attribuer à al-Wisyānī, dont la mise en écrit serait de l'un de ses élèves. Quant à la troisième partie, elle serait l'œuvre d'un auteur ibāḍite de Qanṭarāra, une localité de la région de Qasṭīliyya[19].

L'idée de départ de Bū'aṣbāna est simple : utiliser la copie la plus ancienne comme base de son édition critique. Mais ce choix est risqué dans la mesure où ce chercheur n'a pas pris en considération le fait que les copies du recueil ont été transmises soit oralement soit par écrit, ce qui remet en cause la copie archétype choisie par Bu'aṣbāna. L'une des copies les plus tardives illustre la mise en recueil de trois textes différents.

2. Propositions pour de nouvelles attributions

La lecture des trois textes du recueil laisse entendre qu'ils ne peuvent pas avoir été composés par un seul auteur. La nature de chaque texte diffère de celle des autres. Ainsi, les traditions biographiques régionales prévalent dans le premier reflétant l'élaboration intellectuelle et l'affirmation d'identités locales au sein des groupements ibāḍites, comme les formules de *riwāyāt ahl* Nafūsa, *riwāyāt ahl* al-Quṣūr, *riwāyāt ahl* Asūf *wa*-Arīġ et *riwāyāt ahl* Wārǧilān, l'attestent[20]. Dans le second, l'auteur axe son texte sur des récits hagiographiques renvoyant aux traditions relatives aux élites ibāḍites des Ve/XIe et VIe/XIIe siècles[21]. Enfin, les mérites (*faḍā'il*) des savants et des saints dominent dans le troisième texte, mais dans l'ensemble ses récits sont plus

(17) *Maǧmū'at siyar al-Wisyānī. Dirāsa wa-taḥqīq li-l-ǧuz' al-awwal, ḍabṭ wa-muqāranat al-ǧuz'ayn al-ṯānī wa-l-ṯāliṯ*, Thèse de Doctorat, 2006, 5 vol., 960 p.

(18) Bū'aṣbāna a établi son texte à partir des copies qui proviennent des bibliothèques du M'zab, de Djerba, d'Oman, d'Égypte et de Pologne.

(19) *Ibid.*, vol. I, p. 118-119.

(20) *Siyar al-mašā'iḫ*, éd. Bū'aṣbāna, p. 191-417.

(21) *Ibid.*, p. 420-606.

proches de la biographie proprement dite que ceux des deux premiers textes. Nombre de récits historiques et légendaires se croisent dans les trois textes(22).

Le premier texte du recueil commence par l'expression : « Le feu Abū l-Rabīʿ Sulaymān b. ʿAbd al-Salām b. ʿAbd Allāh, que la bénédiction de Dieu soit sur lui, dit »(23). Cette formule attribue le texte à al-Wisyānī, mais le corps du texte suggère que ce dernier l'aurait dicté à l'un de ses élèves. Les différentes chaînes de garants portent des mots comme *qāla, ḥaddaṯanī* … qui témoignent d'une transmission orale des récits avant sa mise par écrit. Ce qui suggère qu'une partie du premier texte du recueil revient à al-Wisyānī, il contient probablement des interpolations, introduites par l'un de ses élèves.

Le deuxième texte n'a rien à avoir avec al-Wisyānī. Il commence par un préambule différent de celui du texte précédent : « Abū ʿAmrū dit : Abū l-Rabīʿ, d'après Abū Muḥammad ʿAbd Allāh… »(24). Ainsi, Abū l-Rabīʿ cité dans son passage n'est que le célèbre traditionniste ibāḍite de la région de Qasṭīliyya et de Arīġ, Abū l-Rabīʿ Sulaymān b. Yaḫlaf al-Mazātī (m. 471/1078).

Dans ce second texte, le personnage-clé de la transmission des traditions est Abū ʿAmrū ʿUṯmān b. Ḫalīfa al-Maraġnī al-Sūfī, un grand traditionniste ibāḍite-wahbite, qui vécut dans l'oasis de Sūf au VIe/XIIe siècle(25). Sont cités également quelques transmetteurs proches de l'auteur du texte, comme Abū Nūḥ, Abū Sahl et enfin Abū l-Rabīʿ al-Wisyānī. Ces transmetteurs jouissaient d'une autorité morale certaine dans les sociétés ibāḍites-wahbites au VIe/XIIe siècle. Plusieurs passages indiquent que le rédacteur de ce texte serait l'un des élèves d'Abū ʿAmrū al-Sūfī, d'Abū Nūḥ Ṣāliḥ b. Ibrāhīm al-Zamrīnī (m. all. 557/1161) et d'Abū l-Rabīʿ al-Wisyānī.

« Mes trois maîtres Abū ʿAmrū, Abū Nūḥ et Abū l-Rabīʿ –Que la miséricorde de Dieu soit sur eux– rappelèrent… »(26)

Abū l-Rabīʿ al-Wisyānī n'est mentionné dans ce second texte que comme le transmetteur de quelques récits(27). Le texte ne peut pas donc être attribué à al-Wisyānī et il ne peut s'agir que d'un élève à la fois d'Abū ʿAmrū al-Sūfī, Abū

(22) *Ibid*., p. 608-729.
(23) *Ibid*., p. 191.
(24) *Ibid*., p. 420.
(25) Al-Darǧīnī, *op. cit*., vol. II, p. 483-485 ; T. Lewicki, « Les historiens », *op. cit*., p. 38 ; Rebstock, *op. cit*., p. XII-XIII.
(26) *Siyar al-mašā'iḫ*, éd. Būʿaṣbāna, p. 424.
(27) *Ibid*., p. 528, 554, 576.

Nūḥ et enfin al-Wisyānī. Malheureusement, l'état actuel de nos connaissances ne permet pas d'identifier ce personnage.

Le troisième et dernier texte du recueil est le plus ancien des trois. Son auteur est antérieur à al-Wisyānī et tire sa légitimité en matière des traditions de l'autorité morale de son grand maître, le traditionniste al-Mazātī. À travers tout le texte, divers indices permettent de retracer l'itinéraire de l'auteur. D'emblée, il évoque son maître al-Mazātī(28), puis son propre déplacement pour s'initier auprès de lui(29). En 462/1069, on retrouve les traces de son séjour à Ouargla (Wārğilān) et à Tamūlast, une localité du Sud de l'Ifrīqiya(30), où il collecta traditions et récits (*aḫbār al-awwalīn wa-aḥādīṯihim wa-siyarihim wa-manāqibihim*) auprès de son maître(31). L'auteur mentionne ensuite ses déplacements en quête de savoir dans la Tripolitaine, dans le pays Arīġ et dans le Zāb(32). Il était à Tīn Wāl en 471/1078, quand il apprit la nouvelle de la mort d'al-Mazātī(33).

Il ressort d'autres textes ibāḍites que ce personnage, qui effectua des déplacements pour s'initier auprès d'al-Mazātī, serait le savant Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Bakr al-Fursuṭā'ī al-Nafūsī (m. 504/1110), le fils du fondateur de la *'azzāba*, la haute structure dirigeante des ibāḍites-wahbites. Originaire du Nefoussa comme l'indique sa *nisba*, il serait né en 420/1030. Sa présence est mentionnée dans plusieurs villes et régions, comme Tamūlast, le Djebal Nefoussa, al-Ḥāmma, Tozeur, Wādī Rīġ et Ouargla. S'il passa quelque temps à Tamūlast, c'est à Ouargla et à Ağlū qu'il vécut la majeure partie de sa vie, au rythme des déplacements et des activités religieuses de son père. Après la mort de ce dernier, il fréquenta le cercle d'enseignement d'al-Mazātī(34). Abū l-'Abbās est connu grâce à son père mais aussi à sa participation avec d'autres savants ibāḍites à la rédaction du *Dīwān Ġār Amğāğ* qui est devenu la référence des ibāḍites au Maghreb. Il composa également le *Kitāb al-qisma wa-uṣūl al-*

(28) *Ibid.,* p. 610.
(29) *Ibid.,* p. 645.
(30) Tamūlast était une localité située entre al-Ḥāmma et Maṭmāṭa dans le sud tunisien.
(31) *Ibid.,* p. 702.
(32) *Ibid.,* p. 706.
(33) *Ibid.,* p. 708.
(34) Abū Zakariyyā' al-Wārğilānī, *Kitāb siyar al-a'imma wa-aḫbārihim*, éd. Ismā'īl al-'Arabī, Alger, Office des publications universitaires, 1984, vol. I, p. 270-275; al-Darğīnī, *op. cit*., vol. I, p. 191-195 ; al-Šammāḫī, *Kitāb al-siyar*, Constantine, 1301/1883, p. 412.

arḍīn(35), un traité concernant plusieurs secteurs de la vie économique et sociale des communautés ibāḍites, tels que l'exploitation de l'eau et l'urbanisme.

Le plus ancien texte du recueil a été donc placé après des écrits postérieurs dans ce recueil de textes hagio-biographiques. Voyons à présent ce que l'on peut dire de manière plus précise sur ce recueil.

3. Un recueil homogène

Il s'agit d'un recueil homogène qui contient trois textes sur le même thème, les *siyar*, une sorte de littérature édifiante et merveilleuse qui appartient à la tradition biographique et hagiographique. La copie la plus ancienne, qui date de 956/1549, donne son titre au recueil, *Siyar al-mašā'iḫ* (Biographies des savants). Mais malheureusement on ignore tout des circonstances de la mise en recueil des textes, car cette copie ne précise rien de l'identité de son auteur et du contexte de sa composition. Y figure seulement le nom du copiste, al-Ḥāǧǧ Muḥammad b. Sa'īd b. Muḥammad b. Sulaymān al-Ibāḍī al-Maṣ'abī. Ce dernier précise avoir recopié ce recueil (*maǧmū'*) sur une copie très fautive (*tasḥīf*).

4. Une présence peu imposante d'al-Wisyānī ?

Les historiens, traditionnistes et biographes ibāḍites du Moyen Âge sont nombreux, mais la place que tenait al-Wisyānī est contradictoire dans les textes. Al-Darǧīnī (m. 670/1271), écrit à propos de ce dernier qu'il était un bon connaisseur des traditions et biographies (*al-siyar wa-l-āṯār*) et qu'il jouissait d'une grande autorité dans la transmission des traditions (*al-tawārīḫ wa-l-aḫbār*). Cependant, il est peu présent dans les chaînes de garants (*sanad*) des traditions historiques et biographiques des ibāḍites de la Tripolitaine et de l'Ifrīqiya.

Les traditionnistes ibāḍites-wahbites placent les *imām*-s rustumides à la tête d'une chaîne de garants qui se prolonge jusqu'à la fin du VIe/XIIe siècle : 'Abd al-Raḥmān b. Rustum ; 'Abd al-Wahhāb b. 'Abd al-Raḥmān ; Aflaḥ b. 'Abd al-Wahhāb ; Sa'īd b. Abī Yūnus ; Saḥnūn b. Abī Ayyūb ; Abū Ḫazar ; Abū Nūḥ b. Zanġīl ; Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Bakr ; Abū l-Rabī' al-

(35) Éd. accompagnée d'une étude de la section relative à l'irrigation par al-Hādī b. Wazdū et al., *Qānūn al-miyyāh wa-l-tahyi'a al-mā'iyya bi-ǧanūb Ifrīqiya fī l-'aṣr al-waṣīṭ,* Tunis, Markaz al-našr al-ǧāmi'ī, 1999. Éd. de la troisième partie par Bakīr b. Muḥammad al-Šayḫ Balḥāǧǧ et Muḥammad Nāṣir, Ghardaïa, al-Maṭba'a al-'arabiyya, rééd. 1997.

Mazātī ; Abū l-ʻAbbās Aḥmad ; Abū ʻAmrū Ḫalīfa al-Sūfī. Cette partie de la chaîne de garants s'accorde avec celle des ibāḍites de la Tripolitaine jusqu'à Abū l-Rabīʻ al-Mazātī. Ce dernier élabora finalement une tradition historique ibāḍite-wahbite, qui permettait aux *ʻazzābī*-s de construire leur vision du passé. Son autorité morale permit aux Berbères Mazāta de continuer à jouer un rôle primordial dans l'ibāḍisme, aux côtés des Nafūsa, dont l'un des représentants, Abū ʻAbd Allāh Muḥammad b. Bakr, avait fondé la *ḥalqa*, structure religieuse et sociale des ibāḍites-wahbites.

La composition puis la mise en recueil de ces trois textes montrent la mise par écrit de la mémoire collective des ibāḍites-wahbites à partir du Ve/XIe siècle. Deux passages du recueil qui renvoient aux nukkārites, une branche dissidente de l'ibāḍisme, illustrent l'importance accordée à l'écriture et à la transmission des mérites des savants « Les partisans d'Abū l-Rabīʻ nous ont vaincu grâce aux traditions biographiques ». Cette vision édifiante du passé se retrouve dans les trois préambules des textes du recueil qui axent leur discours sur la disparition imminente des traditions (*ḍayāʻ al-āṯār wa-l-siyar*)[(36)].

Cette élaboration du savoir historique a finalement permis aux wahbites de dominer la représentation de l'ibāḍisme au dépend des nukkārites. Toutefois, à partir du Ve/XIe siècle, le centre de gravité des ibāḍites passe de l'alliance traditionnelle entre les Mazāta et les Nafūsa aux Zanāta de Ouargla, du Pays Rīġ et du M'zab, et notamment à la branche des Banū Wisyān. Cette domination de Ouargla et de sa région va pencher au fil des siècles toujours plus en faveur des gens du M'zab, après un net recul de l'ibāḍisme au Maghreb.

5. Conclusion

L'analyse du *Siyar al-mašāʼiḫ* fournit un exemple significatif du travail qui doit être mené sur les textes ibāḍites, notamment du point de vue de la critique textuelle et de la mise en lumière des voies de transmission. Bien que les circonstances exactes de la mise en recueil de ces textes ne soient pas connues, l'auteur de cette compilation de textes a cherché à regrouper plusieurs traditions qui remontent à des périodes différentes afin de conserver et transmettre par écrit la mémoire collective des élites savantes et dirigeantes ibāḍites-wahbites. Le troisième texte du recueil est le plus ancien et remonte

(36) Sur cette vision de la science, on se reportera à Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2000, p. 35-38.

donc à la deuxième moitié du Ve/XIe siècle, période à laquelle Abū l-'Abbās al-Fursuṭā'ī collecta les traditions transmises par son père Abū 'Abd Allāh Muḥammad et surtout par son maître al-Mazātī. Le premier texte, le deuxième dans l'ordre chronologique, est l'œuvre d'Abū l-Rabī' al-Wisyānī et doit être daté de la première moitié du VIe/XIIe siècle tandis que le deuxième texte est postérieur aux deux autres, car il a été composé au cours de la deuxième moitié du VIe/XIIe siècle par un auteur anonyme ou qui, du moins, reste encore à identifier.

Enfin, le *Siyar al-mašā'iḫ* est le témoin d'une évolution intellectuelle des ibāḍites-wahbites au Moyen Âge, marquée par le passage du recueil hétérogène au recueil homogène et signifiant, une évolution dont la conservation et la diffusion d'une littérature hagio-biographique édifiante sont les buts principaux.

***

POETAS DEL JEREZ ISLÁMICO

Miguel Ángel BORREGO SOTO*

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 41-78

Resumen: Panorámica del ambiente intelectual de la ciudad islámica de Jerez y semblanza de los poetas que nacieron en ella entre los siglos X al XIII.

Palabras clave: Jerez islámico. Poesía. Poetas de Jerez. Biografías.

Abstract: Overview about the intellectual atmosphere of the Islamic city of Jerez and biographies of all the poets who were born in this city between the X and XII centuries.

Key words: Islamic Jerez. Poetry. Poets from Jerez. Biographies.

1. La producción intelectual en el Jerez de los siglos X al XIII

La aportación más significativa de la élite cultural de Jerez al conjunto de la producción intelectual de al-Andalus fue, sin duda, la difusión de las *Macamas* de al-Ḥarīrī entre sus ulemas. De hecho, el mejor comentario de las mismas se debe a un jerezano, el gramático y lexicográfo Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Mu'min al-Šarīšī (m. 619=1223)(1), quien afirma en su introducción

* Miembro del grupo de investigación *Al-Andalus-Magreb* (PAI HUM-385), Universidad de Cádiz, y del Centro de Estudios Históricos Jerezanos (e-mail: edabordo@telefonica.net).

(1) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīj*; 611-620, 441 (nº 593); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. Bel y Ben Cheneb, 136-7 (nº 281); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, I, 268-70 (nº 349); IBN TAGRĪ BIRDĪ, *Manhal*, I, 374 (nº 198); AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, II, 115-6 (nº 64), 392, y III, 445-7 (nºs 266 y 267); AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 90-91 (nº 33); AL-ṢAFADĪ, *Wāfī*, VII, 158 (nº 3084); AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, I, 17-8; AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, I, 331 (nº 626); BROCKELMANN,

haberlas conocido y aprendido de algunos de los maestros de su ciudad natal(2). No obstante, es también cierto que entre los siglos X al XIII se crearon y divulgaron en Jerez obras de contenido y temática diferentes.

Hasta la época del Califato no empezamos a conocer los nombres de los primeros sabios que habitaron la ciudad. Las biografías de alfaquíes para ese período aumentan en los repertorios bio-bibliográficos, sobre todo las de aquellos relacionados con núcleos de incipiente formación como Jerez. Muchos de estos ulemas eran designados directamente desde Córdoba, probablemente con la idea de consolidar o, al menos, procurar la difusión y aplicación del derecho islámico en las nuevas poblaciones.

Uno de esos sabios destacados en Jerez fue Abū Razīn Hišām b. Muḥammad(3), maestro de origen bereber venerado por sus paisanos. Experto en cuestiones jurídicas (*masā'il al-fiqḥ*), desempeñó el cargo de muftí en varias localidades de la cora, entre ellas su ciudad natal, Šiḏūna, topónimo que generalmente se ha identificado con la actual Medina Sidonia pero que tal vez se refiera a Sidueña, enclave situado frente al río Guadalete, a los pies de la llamada Sierra de San Cristóbal y a escasa distancia de Jerez(4). En esta última ciudad también residió, enseñó y, según Ibn al-Faraḍī, murió el año 336 (=947-8).

Otro buen ejemplo de lo que apuntamos lo ilustra Abū Ayyūb Sulaymān b. Muḥammad al-Šiḏūnī(5), personaje nacido en Sidueña el año 300 (=912-913),

---

GAL, 327; S, I, 544 (nº 8a); CASIRI, *Bibliotheca*, I, 143 (nº 493); *EI*[1], IV, 343 (E. Lévi-Provençal); *EI*[2], IX, 350a (A. Ben Abdesselem); IBN IBRĀHĪM, *I'lām*, II, 131-3 (Nº 163); KAḤḤĀLĀ, *Mu'ŷam*, I, 304-5; MAJLŪF, *Šaŷara*, I, 176-7 (nº 571); MARÍN y FIERRO, *Sabios*, 114 (nº 36); ÁVILA, "Andalusíes", *EOBA*, IV, 173 (nº 114); GUARDIOLA, "Andalusíes", *EOBA*, IV, 240 (nº 151); LUCINI, "Andalusíes", *EOBA*, VII, 310 (nº 166); PENELAS y ZANÓN, "Nómina", *EOBA*, IX, 31 (nº 227); DE LA PUENTE, "Biografías", *EOBA*, VII, 450 (nº 123); VON SCHACK, *Poesía*, 137.

(2) AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, I, 5-6; vid. tb. BORREGO SOTO, "¿Macama?", *AM*, 13 (2006), 25-41; HÄMEEN-ANTTILA, *Maqama*, Wiesbaden, 2002; HÄMEEN-ANTTILA, "Marginalia", ZGAIW, 11 (1997), 251-280.

(3) IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 70 (nº 229); IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj*, II, 172 (nº 1546); ÁVILA, "Método", *EOBA*, I, 565 (nº 881); MARÍN, "Nómina", *EOBA*, I, 95 (1487).

(4) *Vid*. BORREGO SOTO, "Šiḏūna", *AM*, 14 (2007), 5-18.

(5) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīj*, 351-380, 499; IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj*, I, 221-2 (nº 565); MOLINA, "Familias", *EOBA*, III, 56-7.

que viajó a Oriente y, a su regreso, el 337 (=948-9), fue nombrado jatib de Jerez por el califa al-Ḥakam II, cargo que desempeñó hasta su muerte, el jueves 14 de *ḏū l-qa'da* del 371 (=11 de mayo de 982). En su periplo por tierras orientales acompañó a su hermano, Abū ʿUmar Yūsuf (m. 383=993-4)(6), hombre de letras y predicador en Calsena –otra población de la cora– también por encargo califal. Ambos comenzaron en Jerez su formación en la doctrina malikí, de la mano de Abū Razīn, con el que estudiaron la *Mudawwana* (La Recopilación) de Saḥnūn (m. 240=854-5). Ibn al-Faraḍī añade al respecto la curiosa confesión que le hizo Abū ʿUmar acerca de la mala transmisión que Abū Razīn le había dado de esa obra, tal vez debido a las escasas dotes que Abū Razīn tenía como tradicionista. En Córdoba, escucharon a Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Ayman, Qāsim b. Aṣbag, al-Ḥasan b. Saʿd, ʿAbd Allāh b. Yūnus, Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd al-Salīm al-Jušānī, Abū ʿUmar b. al-Šāma o Muḥammad b. ʿUmar b. Lubāba. Trasladados a Oriente, en una travesía que les llevó diez años por Egipto, Yedda o La Meca, tuvieron ocasión de aprender de maestros diversos el *Muwwaṭṭa'* (El camino allanado) de Mālik (m. 179=795), o las *Amwāl* (Las riquezas) de Abū ʿUbayd (m. 224=838). Ibn al-Faraḍī dice también que Abū ʿUmar copió de Abū Muḥammad al-Fargānī (m. 362=972-3) el *Kitāb al-Umm* (Libro de los Principios) de al-Šāfiʿī (m. 204=820), y la obra de Muḥammad b. Ŷarīr al-Ṭabarī (m. 310=923), que daría a conocer en al-Andalus a su vuelta.

El marcado cariz religioso del ambiente social y erudito del Jerez del siglo X resulta evidente. Al mismo tiempo y, como ya conocemos, Córdoba y Oriente serían la referencia religiosa y cultural del momento; a estos puntos acuden a adquirir ciencia y formarse los alfaquíes de todo al-Andalus, incluidos los arriba reseñados y el resto de personalidades que habitaban Jerez por entonces, como Abū l-Manāzil Firās b. Aḥmad al-Majzūmī (que aún vivía el 324=935-936)(7) o Abū Muḥammad Ibn Abī ʿAwsaŷa (m. hacia el año 376=986-7)(8).

Sin embargo, entre leyes y aleyas, al menos tres personajes de la élite jurídica y piadosa de la ciudad dedicaron parte de su obra a la poesía. Se trata de Abū l-Ḥakam Munḏir b. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Šiḏūnī, natural de Sidueña pero afincado en Jerez, ciudad en la que murió el 334 (=945-6); y dos miembros

(6) IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj*, II, 206-7 (nº 1636); MOLINA, "Familias", *EOBA*, III, 56-7.

(7) IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj*, I, 396 (nº 1046); MARÍN, "Nómina", *EOBA*, I, 75 (1027); MOLINA, "Familias", *EOBA*, III, 14.

(8) IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj* , I, 280 (nº 740).

de una misma familia: el alfaquí Abū Jālid Yazīd b. Asbāṭ, de los Banū l-Majzūm, que dirigió la oración en Jerez hasta que murió, y su hijo Abū Yazīd Asbāṭ b. Yazīd b. Asbāṭ al-Majzūmī, quien relevó en el cargo a su padre y que falleció a finales del año 392 (=noviembre de 1002). Son años de auge para Jerez, derivados de la bonanza económica de la región en tiempos de al-Ḥakam II (m. 366=976)(9).

Pero no será hasta principios del siglo XII cuando Jerez inicie su período de máximo esplendor comercial e intelectual, un *siglo de oro* cuyo final coincide con la conquista de la ciudad por las tropas castellanas a mediados del XIII. Si tomamos como referencia la *Takmila* de Ibn al-Abbār (m. 658=1260) y completamos sus datos con el *Ḏayl* del magrebí Ibn ʿAbd al-Mālik (m. 703=1303) o la *Ṣila* de Ibn al-Zubayr (m. 708=1308), podemos afirmar que, bajo la influencia almohade, Jerez se configuró como un centro intelectual de relevancia, eso sí, siempre por detrás de los grandes focos de saber del momento, Sevilla, Córdoba, Murcia, Granada o Málaga.

La llegada a Jerez, en los albores de la centuria referida, de Abū l-Qāsim ʿĪsà b. Ibrāhīm b. ʿAbd Rabbih b. Ŷahwar al-Qaysī de Talavera, conocido como Ibn Ŷahwar(10), supone el comienzo de esa etapa cultural tan importante para la ciudad. Ibn Ŷahwar, que hacia el año 500 (=1106-7) había oído en Bagdad las *Macamas* del propio al-Ḥarīrī, no sólo introduce, junto a otros ulemas, el estudio de esta obra en al-Andalus, sino que inicia en Jerez una importante cadena de transmisión de la misma. Sus discípulos, de los que conocemos a figuras de la talla del poeta y cadí Abū l-Ḥasan Ibn Lubbāl al-Šarīšī (m. 583=1187-8), el juez Abū Bakr Ibn Azhar al-Šarīšī (m. 584=1188-9)(11) o Abū ʿAbd Allāh (o Abū

(9) Según AL-ḤIMYARĪ, *Rawḍ*, 208-10 (trad. de Mª Pilar Maestro González), la cora aportaba a las arcas califales más de cincuenta millones de dinares anuales.

(10) AL-ḌABBĪ, *Bugya*, ed. F. Codera y Ribera, 389 (nº 1140); IBN BAŠKUWĀL, *Ṣila*, ed. Al-Abyārī, II, 637-8 (nº 953); ed. F. Codera, 432-3 (nº 943); y ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Hawwārī, 350 (nº 950); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. E. Lévi-Provençal, 47 (nº 79); ÁVILA y MARÍN, "Nómina", *EOBA*, VII, 138 (1280); PENELAS y ZANÓN, "Nómina", *EOBA*, IX, 119 (nº 1455); DE LA PUENTE, "Transmisión", *EOBA*, VII, 239-40 (nº 17, n. 46).

(11) AL-ḎAHABĪ, *Taʾrīj*, 581-590, 205 (nº 155); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 724-5 (nº 2052); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 185-6 (nº 366); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 52 (Nº 101); HÄMEEN-ANTTILA, "Marginalia", *ZGAIW*, 11, 268 (nº 3e).

Bakr) Ibn Mālik al-Šarīšī (m. 592 ó 593=1195-6 ó 1196-7)[12], se convertirán, a su vez, en maestros de la propia Jerez, población de obligada visita para muchos personajes de al-Andalus y del resto del Islam a partir de entonces. Con ellos aprendieron, entre muchos otros, sus paisanos Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Mu'min al-Šarīšī, Abū l-Ḥasan Ibn al-Fajjār al-Šarīšī (m. 642=1244-5)[13], Abū Bakr Ibn al-Gazzāl al-Šarīšī (m. 628=1230-1)[14], Abū ʿAmr Ibn Giyāṯ al-Šarīšī (m. 620=1223), Abū Bakr Ibn Rifāʿa al-Šarīšī (m. 636=1238-9) o Abū l-Ḥasan Ibn Hišām al-Šarīšī (m. 616=1219-20)[15]. La sucesión de maestros y discípulos, no se interrumpirá hasta mediados del siglo XIII.

Las formas y métodos de enseñanza no diferirán en Jerez del resto de urbes andalusíes e islámicas. Los lugares donde esta actividad se llevaba a cabo eran diversos, y sobre Jerez las fuentes dicen, por ejemplo, que Abū ʿAbd Allāh (o Abū Bakr) Ibn Ḥubāsa al-Šarīšī (m. a finales del siglo XII)[16] ejercía su labor docente en la mezquita aljama, o que el mencionado Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Mu'min al-Šarīšī lo hacía en su *mayŷlis*. Este autor nos relata en una de sus glosas a las *Macamas* de *al-Ḥarīrī* una simpática anécdota acaecida en el *mayŷlis* de un sufí de Jerez[17]:

(12) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīŷ*, 591-600, 112-3 (nº 100); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 267 (nº 849); AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, I, 217 (nº 387); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 45 (Nº 77).

(13) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīŷ*, 641-650, 86-7 (nº 34); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 682-3 (nº 1907); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 185-6 (nº 369); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 135 (nº 274); AL-BŪNASĪ, *Kanz*, 258-9; AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 123 (nº 50); AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, II, 140 (nº 1649); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 31 (Nº 30); CONSEJO DE REDACCIÓN, "Ibn al-Fajjār", *BA*, 3, 90 (nº 443); KAḤḤĀLĀ, *Mu'ŷam*, VII, 6; AL-ZIRIKLĪ, *A'lām*, V, 53.

(14) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīŷ*, 621-630, 136 (nº 137), y 325 (nº 476); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 331 (nº 970); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, VI, 499-500 (nº 1290); IBN AL-ŶAZARĪ, *Gāya*, II, 210-11 (nº 3286); AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 122 (nº 49); BORREGO SOTO, "Ibn al-Gazzāl", *BA*, 3, 216-7 (nº 505), y "Sabios", *AM*, 11, 42-3 (Nº 67).

(15) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīŷ*, 611-620, 309-10 (nº 395); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 678 (nº 1891); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 416-19 (nº 708); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 127 (nº 257); AL-BŪNASĪ, *Kanz*, 81, 103; AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 24 (nº 9); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 30-1 (Nº 29).

(16) IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 248 (nº 801); AL-BŪNASĪ, *Kanz*, 810.

(17) AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, III 53-4 ed. Abū Faḍl Ibrāhīm.

ومما يستظرف من حديث العطاس أن صوفيًّا في بلدي كان حافظا للشعر، فلا يعرض في مجلسه معنى إلا وينشد عليه شعرا، فاتفق أن عطس رجل بمحضره، فشمّته الحاضرون، فدعا لهم، فرأى الصوفيّ أن تشميته قطع إنشاده بما لا يشاكله من النظم، وإن لم يشمته كان تقصيرا في البر. فأصبح للطلبة راغبا أن ينظم له هذا المعنى، فقال الوزير الحسيب أبو عمرو بن محمدٍ:

يا عاطسا يرحمك الله إن	أعلنت بالحمد على عطستك
ادع لنا ربك يغفر لنا	وأخلص النية في دعوتك
وقل له يا سيدي رغبتي	حضور هذا الجمع في حضرتك
وأنت يا رب النداء والندي	بارك رب الناس في ليلتك
فإن يكن منك لنا دعوة	فأنت محمود على دعوتك

"Uno de los relatos más curiosos sobre el estornudo es el de un sufí de mi ciudad que sabía de memoria mucha poesía, y en cuyo *mayŷlis* no se pasaba una idea por alto sin que sobre ella se compusiera un verso. Y sucedió que un hombre estornudó en su presencia y los presentes le desearon salud, pues [antes] él los había bendecido(18). Y vio el sufí que si él también decía salud debía interrumpir su recitación, lo que no le parecía correcto, pero que de no hacerlo, estaría cometiendo una falta de piedad y cortesía. Entonces, rogó a sus discípulos que alguno de ellos pusiera en verso este pensamiento. Y dijo el noble visir Abu ʿAmr Ibn Muḥammad [Ibn Giyāṯ]:

¡Oh tú que estornudas, salud, pues proclamas la alabanza a Dios!

(18) El mismo al-Šarīšī explica al introducir este relato que el Profeta dijo: "Cuando uno de vosotros estornude debe declamar *al-ḥamdu li-l-lāh* (alabado sea Dios), y el que le desee salud: *yarḥamu-ka l-lāh* (¡Dios se apiade de ti!), y de nuevo el primero responder [a modo de agradecimiento]: *yuhdī-kumu l-lāh wa-yuṣliḥ bāla-kum* (Dios os guíe por la senda correcta y sea la paz con vosotros).

Ruega con la más pura de las intenciones que perdonemos a nuestro maestro

y dile: ¡Mi bendición se dirige a todos los que nos encontramos en tu presencia!

Así, oh señor de la generosidad y del generoso, que Dios honre a tu concurrencia,

y si de ti oímos "salud", serás por ello digno de alabanza."

Las recopilaciones bio-bibliográficas nos detallan el elenco de los autores y libros más estudiados en al-Andalus y la nómina de preceptores que los transmitían, a modo de *auctoritas*. Tres jerezanos compusieron sendos *barnāmiŷ* o nómina de obras y maestros: Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Hišām b. ʿUmar b. Ḥaŷŷāŷ al-Šarīšī, cuyo *Barnāmaŷ* fue redactado por su alumno Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Būnasī al-Šarīšī[19]; el citado Abū Bakr Ibn al-Gazzāl al-Šarīšī, almocrí, notario y jurisconsulto, que escribió un *Barnāmaŷ riwāyāt*, al igual que el muftí y alfaquí Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn al-Fajjār al-Arkušī al-Šarīšī (m. 642=1244-5)[20]; y el almocrí Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Fajjār al-Arkūšī al-Šarīšī[21], que redactó

(19) IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. Bel y Ben Cheneb, 209 (nº 453); IBN ḤAŶAR, *Tabṣīr*, IV, 1510; AL-BŪNASĪ, *Kanz*, 23-46 (biografía), 69, 78, 82, 97, 108, 116, 120, 143, 165, 194, 202, 222, 259, 271, 296, 305, 377, 394, 408, 411, 422, 475, 505, 519, 590, 604, 623, 647, 672, 676, 693, 708, 717, 719, 755, 771, 782, 836; KAḤḤĀLĀ, *Muʿŷam*, I, 63; AL-ZIRIKLĪ, *Aʿlām*, I, 45; FÓRNEAS Y RODRÍGUEZ, "Al-Burnūsī", *DAOA*, I, 138-9 (nº 68); LUCINI, "Andalusíes", *EOBA*, VII, 327 (nº 398).

(20) AL-ḌAHABĪ, *Taʾrīŷ*, 641-650, 86-7 (nº 34); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 682-3 (nº 1907); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 185-6 (nº 369); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 135 (nº 274); AL-BŪNASĪ, *Kanz*, 258-9; AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 123 (nº 50); AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, II, 140 (nº 1649); CONSEJO DE REDACCIÓN, "Ibn al-Fajjār", *BA*, 3, 90 (nº 443); KAḤḤĀLĀ, *Muʿŷam*, VII, 6; AL-ZIRIKLĪ, *Aʿlām*, V, 53; MARÍN y FIERRO, Sabios, 116 (nº 48); LUCINI, "Andalusíes", *EOBA*, VII, 320 (nº 296); PENELAS y ZANÓN, "Nómina", *EOBA*, IX, 98 (nº 1156).

(21) IBN FARḤŪN, *Dībāŷ*, II, 288-90 (nº 99); IBN ḤAŶAR, *Durar*, V, 336 (nº 1571); IBN AL JAṬĪB, *Iḥāṭa*, III, 91-5; IBN AL-QĀḌĪ, *Durra*, II, 83 (nº 525), 126 (nº 577); AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, I, 187-8 (nº 312); AL-BAGDĀDĪ, *Hadīya*, II, 159; e *Īḍāḥ*, II, 650; ḤĀŶŶĪ, *Kašf*, I, 359, 455, 503-4, 840; II, 1428; IBN IBRĀHĪM, *Iʿlām*, IV, 351-3 (Nº 591); KAḤḤĀLĀ, *Muʿŷam*, XI, 42; MAJLŪF, *Šaŷara*, I, 212 (nº 744); SEZGIN, *GAS*, I, 478-9, IX, 62-3 (nº 70); AL-ZIRIKLĪ, *ʿAlām*, V, 175; MARÍN y FIERRO, *Sabios*, 125 (nº 86); DE FELIPE y RODRÍGUEZ, "Fuentes", *EOBA*, II, 237 (nº 182); DE FELIPE y RODRÍGUEZ,

una *Fahrasa* o relación de obras transmitidas.

En Jerez, como en otras ciudades andalusíes, las disciplinas en las que se basaba el resto de saberes y enseñanzas fueron las ciencias religiosas y el derecho islámico (*fiqh*). Hubo varios ulemas especializados en estas ramas del saber, entre los que subrayamos al alfaquí y muftí chafií Abū Muḥammad Ibn Ḥušayšī al-Šarīšī (m. 674=1275-6)[22], que se hizo experto en fuentes jurídicas (*uṣūl al-fiqh*) y en el reparto de herencias (*farā'iḍ*), materias sobre las que escribió el *Al-Muqtaḍab fī l-fiqh* (El resumen, sobre derecho islámico, probablemente desde una perspectiva chafií); un *Naẓm al-Tanbīh li-l-Šayj Abū Isḥāq al-Širāzī* (Versificación de *La Exhortación del derecho islámico* de Abū Iṣḥāq al-Širāzī (m. 476=1083); y un *Šarḥ al-Tanbīh li-l-Šayj Abū Isḥāq al-Širāzī* (Comentario de la misma obra). Nos ha llegado, asimismo, el nombre de una obra de Abū Bakr Ibn Rifāʿa al-Šarīšī titulada *Tuḥfat al-muṭahharīn wa-awrād al-qānitīn* (Tesoro de los purificados y flores de los piadosos), cuyo contenido versaba sobre el Corán. Por su parte, el mencionado Abū Bakr Ibn al-Fajjār al-Arkūšī al-Šarīšī escribió una treintena de obras entre comentarios y libros sobre la cuestión[23].

También la medicina ocupó un notorio espacio en Jerez. Conocemos el nombre de varios galenos que ejercieron su profesión en la ciudad: Abū Zayd al-Fihrī al-ʿAššāb (m. entre 640 y 650=1142-3 y 1152-3)[24]; el cadí Abū l-Qāsim Ibn Qantarāl (m. 627=1229)[25]; la familia de los Banū Ḥabīb (Ḥabīb b.

"Producción", *EOBA*, I, 459 (nº 286); GUARDIOLA, "Andalusíes", *EOBA*, IV, p. 287 (nº 491); LUCINI, "Andalusíes", *EOBA*, VII, 342 (nº 595); MARÍN, "Oficio", *EOBA*, VII, 409 (nº 74); DE LA PUENTE, "Biografías", *EOBA*, VII, 473 (nº 384); RODRÍGUEZ GÓMEZ, "Ibn al-Fajjār", *BA*, 3, 86-9 (nº 442).

(22) AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, I, 205 (nº 355); AL-BAGDĀDĪ, *Hadīya*, II, 132; KAḤḤĀLĀ, *Muʿŷam*, XI, 104; BORREGO SOTO, "Ibn Ḥušayšī", *BA*, 3, 486-7 (nº 628); GUARDIOLA, "Andalusíes", *EOBA*, IV, 292 (nº 530); LUCINI, "Andalusíes", *EOBA*, VII, 347 (nº 659); PENELAS y ZANÓN, "Nómina", *EOBA*, IX, 168 (nº 2137).

(23) Remito a la ficha bio-bibliográfica que de este autor ha realizado María Dolores Rodríguez Gómez, "Ibn al-Fajjār al-Arkušī, Abū Bakr", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, 2004, 86-9 (nº 442), y en la que se detallan todos los títulos de sus obras.

(24) IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. al-Harrās y Aʿrāb, 211 (nº 364); MARÍN, "Oficio", *EOBA*, VII, 384 (nº 9).

(25) IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, I, 282-4 (nº 359); FORCADA, "Ciencias", *EOBA*, X, 387-8; AL-JAṬṬĀBĪ, *Ṭibb*, I, 68-9 (nº 140).

Muḥammad b. Ḥabīb, su hijo Abū ʿAlī Ibn al-Ḥabīb al-Šarīšī, y su nieto Abū l-Qāsim Ibn Ḥabīb, de los siglos XII y XIII)[26]; o el mencionado Abū Bakr Ibn Rifāʿa al-Šarīšī, autor del *Manŷāt al-aṭibbā' wa-malŷa' al-alibbā'* (Refugio de los médicos y abrigo de los inteligentes); el *Ma'dubat al-aṭibbā'* (El banquete de los médicos), libro que incluía sentencias sobre el tema y que, como el primero, no se conserva; y una *urŷūza* también inédita que dedicó al califa al-Manṣūr sobre los remedios de la tríaca compuesta por cincuenta elementos.

Pero las materias más cultivadas en Jerez fueron la gramática y las bellas letras. El citado Ibn Lubbāl se consagró al estudio de las mismas y fruto de ello son obras como el *Kitāb al-muḥkam fī ḥurūf al-muʿŷam* (Libro de lo perfecto sobre las letras del alfabeto), que abordaba cuestiones como la importancia concedida a las *ḥurūf al-ziyāda* (consonantes no radicales); una *Muqaddima fī l-ʿarūd* (Introducción a la métrica); el *Rawḍat al-adīb fī l-tafḍīl bayna al-Mutanabbī wa-Ḥabīb* (Jardín del literato que trata de la preferencia entre al-Mutanabbī y Ḥabīb), en prosa rimada; y un *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī* (Comentario de las Macamas de al-Ḥarīrī).

Por su parte, Ibn ʿAbd al-Mu'min al-Šarīšī, además de su conocido *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, comentó la *Īḍāḥ* de al-Fārisī y las *Ŷumal* de al-Zaŷŷāŷī, al tiempo que resumió las *Nawādir* de Abū ʿAlī al-Qālī y dedicó un par de libros a la métrica: *ʿIlal al-qawāfī* (De los defectos de la rima) y el *Šarḥ ʿarūḍ al-šiʿr* (Comentario sobre prosodia).

El poeta Abū ʿAmr Ibn Giyāṯ al-Šarīšī fue autor de la obra *Naẓm li-l-Kurrāsa al-ŷazūliyya* (Versificación de El *Opúsculo* de al-Ŷazūlī); y el ya mencionado Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Būnasī al-Šarīšī, también destacó en este terreno por su comentario de la obra lexicográfica de Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyà Ṯaʿlab al-Kūfī (m. 291=903-4), titulado *Kitāb al-Tabyīn wa-l-tanqīḥ li-mā wurida min al-garīb fī kitāb al-Faṣīḥ* (Aclaración y revisión del léxico difícil del Libro *El elocuente*); pero sobre todo, por el *Kanz al-kuttāb wa-muntajab al-ādāb* (Tesoro de los secretarios y selección literaria)[27], libro destinado a los secretarios, visires y otros miembros de la cancillería como útil recurso para la redacción de *risālas* u otros escritos. Sus páginas reflejan también algo habitual en este tipo de misceláneas, un auténtico alarde del saber histórico, literario y retórico de su creador.

(26) IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 444 (nº 761) n. 4.
(27) AL-BŪNASĪ, *Kanz*, ed. Hayat Kara, Abu Dhabi, 2004.

Otro jerezano, Abū Bakr Ibn Suŷmān al-Šarīšī (m. 685=1286)[28], alfaquí, gramático y lexicógrafo, escribió un *Kitāb fī l-ištiqāq* (Libro sobre etimología) y un *Šarḥ Alfīya Ibn Muʿṭī* (Comentario de la *Alfīya* de Ibn Muʿṭī). Este último es una explicación de la *Alfīya* (Poema de mil versos sobre gramática árabe) del egipcio de origen magrebí Yaḥyà b. ʿAbd al-Muʿṭī, conocido como Ibn Muʿṭī (m. 628=1231), probablemente el primero que compuso un tratado gramatical de estas características. Su obra, cuyo título completo es *al-Durra al-alfīya fī ʿilm al-ʿarabiyya* (La perla en mil versos acerca del conocimiento de la lengua árabe), se terminó de escribir el año 595 (=1198-9) y fue imitada por otros ulemas orientales y andalusíes. Estas composiciones resultaban a menudo difíciles de entender para el lector, por lo que se hacía necesario aclararlas con todo tipo de glosas, como ésta no conservada de Ibn Suŷmān.

Siguiendo en el apartado de las bellas letras, habría que tener en cuenta que varios de los ulemas de Jerez, cuyas semblanzas aparecen en las distintas fuentes, escribieron versos, a pesar de no ser la poesía su actividad específica. Estos poemas no alcanzan la altura que apreciamos en las de los máximos representantes en este campo, pero merecen ser reseñados.

De este modo, a Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Muʾmin al-Šarīšī se le adjudica una casida en la que añora Siria desde Egipto [metro *basīṭ*]:

يا جيرة الشام هل من نحوكم خبر — فإن قلبي بنار الشوق يستعر
بعدت عنكم فلا والله بعدكم — ما لذ للعين لا نوم ولا سهر
أذا تذكرت أو قاتا نأت ومضت — بقربكم كادت الأحشاء تنفطر
كأنني لم أكن بالنيربين ضحى — والغيم يبكي ومنه يضحك الزهر
والورق تنشد، والأغصان راقصه — والدوح يطرب بالتصفيق والنهر
والسفح أين عشياتي التي سلفت — لي منه فهي لعمري عندي العمر

(28) AL-ḌAHABĪ, *Taʾrīj*, 681-690, 230-4 (nº 338); AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, II, 131-2 (nº 73), 217-8 (nº 134) y 627 (nº 248); AL-ṢAFADĪ, *Wāfī*, II, 131-2 (nº 479); AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, I, 44-5 (nº 72); AL-WĀDĪ ĀŠĪ, *Barnāmaŷ*, 55, 85; AL-BAGDĀDĪ, *Hadīya*, II, 135; KAḤḤĀLĀ, *Muʿŷam*, IX, 9-10; ÁVILA, "Andalusíes", *EOBA*, IV, 198 (nº 362); FIERRO y LUCINI, "Biografías", *EOBA*, III, 236 (nº 121); GUARDIOLA, "Andalusíes", *EOBA*, IV, 283 (nº 466); LUCINI, "Andalusíes", *EOBA*, VII, 339 (nº 562); PENELAS y ZANÓN, "Nómina", *EOBA*, IX, 137 (nº 1718).

سقاك يا سفح سفح الدمع منهملا وقل ذاك له إن أعوز المطر (29)

"¡Oh vecina Siria!, ¿acaso quien a ti llega te ha dado noticia de que, ciertamente, mi corazón se enciende por el fuego de la nostalgia?

Me he alejado de ti y aunque, por Dios, te tengo cerca, me siento como el ojo al que no deleitan ni el sueño ni el insomnio.

Cuando recuerdo los lejanos y pasados momentos cerca de vosotros, las entrañas están a punto de abrírseme,

como si nunca hubiese estado en Nayrab(30) a media mañana, donde lloraba la nube, proliferaban las flores

y las palomas zureaban, se mecían las ramas y la arboleda rebosaba exhuberancia por el batir de alas… y el río,

y el monte(31) donde pasé tantas tardes y en las que, por mi vida, me he dejado la vida.

¡Oh monte, monte de las lágrimas! Te han regado ojos llenos de lágrimas, díselo cuando la lluvia te sea necesaria."

El siguiente fragmento pertenece al mencionado almocrí y alfaquí Abū Bakr Ibn al-Gazzāl al-Šarīšī, versos que podrían reflejar su rectitud y espiritualidad [metro *sarī'*]:

يا أيها المدمن في غيّـــة لا يرهب الموت ولا يرتدع

قد تخذ الشهوة معبوده فما سوى شهوته يتّبع

يجرّ في اللذات أذيالـــه وبات في خلوته ما متع

أنذرك الشيب فلم تتّعظ خاطبك القبر فلم تسمع

فتب إلى ربضك من قبل أن تفجأك الصرعة فيمن صرع(32)

(29) AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, II, 115-6 (nº 64), 392, y III, 445-7 (nos 266 y 267.

(30) Aldea cercana a Damasco al pie del monte Qāsiyūn junto al río Ṯawrā, mencionados por Ibn Ŷubayr en su *Riḥla* (A través del Oriente, trad. Felipe Maíllo Salgado, 318-23).

(31) Probablemente el monte Qāsiyūn.

(32) AL-ḎAHABĪ, *Ta'rīj*, 621-630, 325 (nº 476).

"¡Oh aquel que se entrega al mal camino
sin temer ni guardarse de la muerte!
Ha adoptado por dios a la pasión
y no es sino a ella a quien se somete.
Los placeres los lleva hasta su extremo
y con ellos pasa la noche en su retiro.
Las canas fueron la señal e ignoraste el aviso,
la tumba te avisó pero no escuchaste.
¡Retorna arrepentido a tu arrabal
antes de que, igual que al loco, te sorprenda la demencia!"

De Abū Bakr Ibn Suŷmān nos han llegado los siguientes versos acerca del papel del hado y la predestinación divina en la vida del hombre (metro *basīṭ*):

الجُدّ يدرك ما لا يدرك الطّلَبُ والجِدُّ من غير جَدٍ كلّه تَعَبُ
وكلّ شيءٍ فبالأقدار موقعُه ما للأمور سوى أقدارها سببُ
إنّ الأمور إذا ما الله يسَّرها أتتك من حيث لا ترجو وتحتسِبُ
وكلّ ما لم يقدره الإله فما يفيد حرص الفتى فيه ولا النصَبُ
ثقْ بالإله ولا تركنْ إلى أحَدٍ فالله أكرمُ مَنْ يُرْجى ويُرْتَقَبُ[33]

"La fortuna alcanza lo que no logra el trabajo,
pues el esfuerzo sin suerte resulta pesado.
Cada cosa tiene su sitio por decreto divino,
y éste no es sino la razón de ser de todas las cosas.
Todo existe porque Dios así lo determina,
y llega a ti desde donde no te lo esperas.
Lo que no decreta Dios
deja insatisfecha la ambición del joven.
¡Confía siempre en Dios y no en otro,
pues Él es el más generoso de aquéllos en quienes puedes confiar!"

(33) AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, I, 45.

En cuanto a la duración de los estudios, sabemos que la asistencia a las clases podía culminarse o premiarse con la entrega de una *iŷāza*, autorización por escrito que facultaba al alumno para enseñar y transmitir una o diversas obras y disciplinas. El sevillano al-Ruʿaynī nos afirma en su *Barnāmaŷ* que la recibió de varios de sus maestros en Jerez, añadiendo un breve fragmento con los consejos que le dio Abū ʿAmr Ibn Giyāṯ en su *iŷāza*:

ومما كتب به إليّ في إجازته: لقد استفتحتَ بابا وإنه لمغلق مبهم، واستنطقت أعجميا ومن أين له يفصح الأعجم، ونفخت في غير ضرم.

أعيذها نظرات منك صادقة أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم

ثم قال عند ذكر من ذكر من شيوخه: ولقد تركت من الأشياخ من لاينبغي أن يترك، ويجب أن يتيمّن بذكره ويتبرّك، غير أنّ القدم والألم والهرم صرفني عن الإسهاب والتطويل، ما يطيل شيخ له بعد نومات العيون أليل، نظره تخييل، وكتبه تخبيل، وعيشه تنكيل، وقد اتّضح له من السبعين إلى الثمانين السبيل.

"Parte de lo que me escribió en su *iŷāza* dice lo siguiente: "Has traspasado una puerta que estaba bien cerrada, pero te has dirigido a un no árabe, y ¿desde cuándo conoce nuestra lengua el extranjero? Has perdido el tiempo y el esfuerzo(34).

Protégela de tus benévolos miramientos,
que ven simple hinchazón en la grasa del seboso.

Luego habla acerca de uno que recordaba a sus preceptores diciendo: Me he apartado de aquellos maestros a los que no debí abandonar, porque, aunque convenga honrar su recuerdo, el paso del tiempo, el dolor y la vejez me dejaron sin su talento; lo que hace que un

(34) Literalmente, *has soplado donde no hay llama*.

> maestro pierda facultades es la oscuridad del sueño de los ojos, pues su visión se convierte en nebulosa, sus escritos se tornan indescifrables y su vida en quebranto, algo notorio entre los setenta y ochenta años del camino de la vida."

2. Poesía y poetas del Jerez andalusí

Obviaremos en las líneas que siguen a todos aquellos autores cuya actividad intelectual transcurrió por derroteros diferentes a los de la poesía, aunque en sus biografías se cuele, como apuntábamos más arriba, algún verso incidental. Para ello, nos apoyaremos básicamente en los textos siguientes: el *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī para los poetas de los siglos X-XI(35), y la *Tuḥfa* de Ibn al-Abbār(36), y el *Mugrib* y las *Rāyāt* de Ibn Saʿīd al-Magribī para los del XII-XIII(37), sin olvidarnos, por supuesto, de aquellas otras antologías literarias y repertorios bio-bibliográficos en los que se recogen datos o fragmentos literarios de los personajes analizados.

Si bien ya hemos aludido a alguno de estos poetas cuando abordábamos diferentes materias, en esta parte de nuestro trabajo, y en orden cronológico, nos detendremos en Abū l-Ḥakam Munḏir b. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Šiḏūnī; el alfaquí Abū Jālid Yazīd b. Asbāṭ Al-Majzūmī y su hijo Abū Yazīd Asbāṭ b. Yazīd b. Asbāṭ al-Majzūmī; el visir Abū Ŷaʿfar Aḥmad b. Abī Muḥammad; Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn Lubbāl al-Šarīšī, cadí de su ciudad; Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Šakīl al-Šarīšī, sufí cuyos versos fueron recogidos en un diván no conservado; el citado Abū ʿAmr Muḥammad Ibn Giyāṯ al-Šarīšī, del que se conservan bastantes versos; Abū Mūsà ʿĪsà al-Ḏuŷŷī al-Šarīšī, hombre de letras y maestro; Abū Bakr Muḥammad Ibn Rifāʿa al-Šarīšī, al que ya nos referimos por su labor como médico; y Abū Zakarīyā' Yaḥyà b. al-Ŷā'iza al-Šarīšī, de quien Ibn al-Abbār nos relata una singular anécdota.

2.1. Poetas de los siglos X-XI

Aunque consideramos que Jerez se funda probablemente entre los siglos VIII o IX, no será hasta una centuria más tarde cuando la ciudad alcance cierta

(35) IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj*, ed. ʿI. al-Ḥusaynī, 2 vols., El Cairo, 1954.

(36) IBN AL-ABBĀR, *Tuḥfa*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1989.

(37) IBN SAʿĪD, *Mugrib*, ed. Šawqī Dayf, 2 vols., El Cairo, 1953-5; IBN SAʿĪD, *Rāyāt*, ed. Emilio García Gómez; trad. esp. Emilio García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-Magribī*, Barcelona, 1978.

prestancia y acoja en su seno a los primeros sabios de los que tenemos noticia por los diccionarios biográficos. Los nombres de estos personajes coinciden con los de los ulemas que desempeñaron en aquellos días la autoridad jurídica y religiosa en Jerez. Como ya hemos visto, se cita al muftí Hišām b. Muḥammad b. Abī Razīn y a los jatibes Sulaymān b. Muḥammad b. Sulaymān al-Šaḏūnī; Yazīd b. Asbāṭ al-Majzūmī, y su hijo Asbāṭ b. Yazīd b. Asbāṭ al-Majzūmī.

En una época en la que la poesía en al-Andalus empieza a florecer, sólo los dos últimos, junto a Abū l-Ḥakam Munḏir al-Šiḏūnī se dedicaron, entre otros menesteres, a la lírica, pero nos han legado apenas un par de versos que no ejemplifican en absoluto las formas y los asuntos de la poesía de entonces. Ésta imitaba casi fielmente la producción de autores preislámicos y orientales como Abū Nuwās, al-Mutanabbī o Abū Tammām, de ahí que la obra de muchos de los poetas andalusíes del momento, la de Ibn Hānī, Ibn Darrāŷ o Ibn ʿAbd Rabbihi, por ejemplo, no refleje en ningún caso elementos propios de la tradición literaria andalusí.

Tampoco descolló ningún poeta jerezano durante los reinos de taifas, considerada la época de auge para la poesía hispanomusulmana, entre otras razones por su alejamiento del estricto corsé y convencionalismo temático de las décadas anteriores. Durante el siglo XI brillaron con luz propia el cordobés Ibn Zaydūn, el rey sevillano al-Muʿtamid, Ibn ʿAmmār, Ibn al-Labbāna, Ibn Wahbūn, Ibn ʿAbdūn, etc., quienes abordaron en sus versos todo tipo de asuntos, especialmente la evocación de parajes urbanos y rurales, o la descripción de elementos de la naturaleza y los jardines, de clara influencia posterior.

2.1.1. Abū l-Ḥakam Munḏir b. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Šiḏūnī[38]

Desconocemos la fecha de su nacimiento e, incluso, el lugar preciso donde éste tuvo lugar. Según Ibn al-Faraḍī, vivió en Jerez, aunque era de la gente de Sidueña, donde probablemente nació hacia el último tercio del siglo IX.

Nos han llegado muy pocos datos sobre Abū l-Ḥakam al-Šidūnī. Únicamente sabemos que se formó en la corriente malikí del derecho islámico con Muḥammad b. Fuṭays al-Ilbīrī (m. 319=931), de quien oyó la *Wāḍiha* (Lo

(38) IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj*, II, 141-2 (nº 1453); AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, II, 301 (nº 2024); GUARDIOLA, "Andalusíes", *EOBA*, IV, 304 (nº 614); MARÍN, "Nómina", *EOBA*, I, 94 (1433).

evidente) de ʿAbd al-Malik Ibn Ḥabīb (m. 238=853), y que fue poeta y experto en gramática y léxico. Entre sus discípulos sólo se menciona a Yūsuf b. Muḥammad al-Šidūnī, de quien ya nos ocupamos en la introducción. Abū l-Ḥakam murió en Jerez, el año 334 (=945-6).

Aunque Ibn al-Faraḍī indica que fue poeta prolífico (*kaṯīr al-ši'r*), sólo tenemos constancia de un par de versos en los que Abū l-Ḥakam al-Šiḏūnī elogia a su paisano Abū Jālid Yazīd b. Asbāṭ al-Majzūmī, poeta y alfaquí que dirigía la oración en Jerez. Dicen así (metro *ṭawīl*):

أبا خالد يا عُدَّة للعشائر ويا زينة الدنيا وزين المنابر

ويا قمرا للدين يشرق نوره ويا كوكبا في العلم ليس بغائر

"¡Oh Abū Jālid, lucero de las tribus beduinas, gala del mundo y adorno de los almímbares!

¡Oh luna de la religión, cuya luz resplandece; oh estrella de la ciencia, no tienes parangón!"

2.1.2. Abū Jālid Yazīd b. Asbāṭ al-Majzūmī[39]

Alfaquí y poeta que pertenecía a una ilustre familia de origen árabe afincada en la cora de Sidueña, los Banū l-Majzūm, según revela su *nisba* "al-Majzūmī".

Afirma Ibn al-Faraḍī –sin facilitarnos un año de nacimiento– que era de la gente de Sidueña, donde debió de nacer a fines del siglo IX, aproximadamente.

En Jerez, ciudad en la que se habría establecido en fecha también incierta, ejerció de jatib, cargo en el que le sucedió su hijo y discípulo Abū Yazīd Asbāṭ b. Yazīd (m. 392=1001-2), como señala el propio Ibn al-Faraḍī en la semblanza de este último.

Pocos más se sabe sobre la vida de este al-Majzūmī, aunque por los versos que le dedicó su paisano y amigo Abū l-Ḥakam Munḏir b. ʿUmar al-Šiḏūnī (m. 334=945-6), se podría afirmar que era querido y admirado por sus coetáneos. El breve fragmento elogia con un largo apóstrofe, según leíamos en la biografía anterior, el linaje, la ciencia y la labor de nuestro personaje.

(39) IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj*, II, 196 (nº 1610); MOLINA, "Familias", *EOBA*, III, 14.

Aunque no es un hecho del que se dé noticia, falleció probablemente en Jerez, donde residía, hacia la segunda mitad del siglo X.

En cuanto a su obra, no se conservan casidas ni versos suyos, aunque uno de los calificativos que le otorga Ibn al-Faraḍī en su biografía es el de poeta.

2.1.3. Abū Yazīd Asbāṭ b. Yazīd b. Asbāṭ al-Majzūmī[40]

Poeta y hombre sabio, hijo del personaje anterior. Como en la semblanza de su padre, dice Ibn al-Faraḍī que era de la gente de Sidueña, aunque vivía en Jerez, ciudad en la que estaba establecida su familia y donde aprendió. Nada sabemos de su fecha de nacimiento, aunque debió de ser avanzada la primera mitad del siglo X.

Entre sus maestros, al único que podemos identificar es a su progenitor, Abū Jālid, al que, como sabemos, relevó en el cargo de jatib. En este menester se mantuvo hasta su muerte, acaecida a finales del 392 (=1001-2), seguramente en Jerez.

Permanecen inéditos cualquier casida suya o fragmentos de las mismas. No obstante, Ibn al-Faraḍī afirma que era poeta.

2.2. Poetas de los siglos XII-XIII

El periodo de los reinos de taifas había supuesto para Jerez el menoscabo paulatino de su flamante hegemonía tras someterse a los Banū Jizrūn de Arcos y, años más tarde, a los Banū ʿAbbād de Sevilla. Sin embargo, la entrada de los almorávides y de los almohades en al-Andalus, supondrá que Jerez se convierta en un pequeño reino influyente durante las llamadas segundas taifas o taifas de transición entre ambas dinastías norteafricanas. Con los almohades, Jerez recupera su peso político en la región y, de la mano de un indudable avance comercial y urbano de la ciudad, llega su máximo desarrollo cultural.

Los poetas jerezanos que despertaron el interés de las fuentes contemporáneas y posteriores a los mismos, y que desarrollarán su vida en ese Jerez en pleno apogeo político e intelectual, no son muchos, pero entre ellos debemos prestar especial atención a Abū l-Ḥasan Ibn Lubbāl, Abū ʿAmr Ibn Giŷāṯ y Abū l-ʿAbbās Ibn Šakīl. El espacio que les dedican los repertorios bio-bibliográficos y las antologías poéticas árabes medievales los coloca en un lugar preeminente dentro del parnaso poético andalusí. La altura formal y temática de

(40) IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj*, I, 106 (nº 281); MOLINA, "Familias", *EOBA*, III, 14.

sus versos atrajo asimismo a sus paisanos Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Mu'min al-Šarīšī, que incluye un nutrido número de versos de su maestro Ibn Lubbāl en las páginas del *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*; y a Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Būnasī al-Šarīšī, cuyo *Kanz al-kuttāb* parece reivindicarlos para las letras de al-Andalus debido a las abundantes casidas que de ellos incorpora.

Su poesía continúa la tradición anterior, es decir, se basa en las formas orientales pero añadiendo el filtro de lo autóctono, algo que apreciamos en las descripciones y los poemas de circunstancias de estos autores que, en muchos de sus versos añaden figuras e imágenes preciosistas, entre las que sobresalen la metáfora y el *taŷnīs* o paronomasia.

2.2.1. Abū Ŷaʿfar Aḥmad Ibn Abī Muḥammad al-Šarīšī[41]

De este personaje apenas tenemos información sobre su vida. Su nisba parece delatar que procedía de Jerez. Con todo, el único dato de interés lo aporta Ibn Saʿīd, quien le atribuye el cargo de visir del califa almohade ʿAbd al-Mu'min hacia el año 552 (=1157-8), algo que al-Iṣfahānī se apresura a desmentir afirmando que el nombre del verdadero ministro era Abū Ŷaʿfar Ibn ʿAṭīya.

Los únicos versos que conocemos de este Ibn Abī Muḥammad los leemos en el *Mugrib* de Ibn Saʿīd. En ellos canta a la belleza de la flor del haba [*ṭawīl*]:

على حُسْنِ نَوْرِ الباقِلاءِ أدِرْهما على الصبِّ كأسَيْ خمرةٍ وجُفُونِ
يذكِّرُني بُلْقَ الحمام، وتارةً يذكّر للأشجان شُهْلَ عُيون

"¡Por la belleza de la flor del haba,
derrama dos copas del mejor vino![42]
Me recuerda al blanco y negro de algunas palomas
y, a veces, al azul intenso de unos ojos que están tristes."

(41) IBN SAʿĪD, *Mugrib*, I, 304 (nº 217); AL-IṢFAHĀNĪ, *Jarīda*, 438-9 (nº 114); AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, IV, 64 (nº 11).

(42) El término جُفون hace alusión a un tipo de uva, probablemente de buena calidad.

2.2.2. Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad b. ʿAlī Ibn Lubbāl al-Šarīšī[43]

Importante gramático y poeta jerezano de ascendencia omeya, según Ibn ʿAbd al-Malik e Ibn Diḥya. Nació en Jerez en 508 (=1114-5) en una familia venida a menos y con antecedentes literarios. En esta ciudad comenzó sus estudios, completándolos luego en Sevilla, donde se especializaría en lecturas coránicas y en las ciencias del lenguaje (gramática y lexicografía).

Sabemos que tras finalizar su formación, volvió a Jerez hacia el año 540 (=1145-6), donde se dedicó a la enseñanza y a la judicatura, cargo que le impusieron y que aceptó de mal grado, como muestra en algunos de sus versos [*wāfir*]:

حملت على القضاء فلم أرده وكان علي أثقل من ثبير
فلما ان عزلت جعلت اشدو لقد أنقذت من شر كبير

"Me empujaron a la judicatura, aunque no la quería,
y sobre mí cayó el peso de una enorme desgracia.
Mas cuando fui destituido, comencé a declamar:
¡De un gran mal, en verdad, me he librado!"

Tras el abandono de este ejercicio, retornó a su labor docente, en la que impartía bellas letras, lexicografía y derecho islámico. Entre sus discípulos sobresalen Ibn ʿAbd al-Mu'min al-Šarīšī, ʿAlī b. Aḥmad al-Samātī[44] –jerezano

(43) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīj*, 581-590, 157 (nº 93); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera, (*BAH*, 6), 673 (nº 1874); *Tuḥfa*, 100-1 (nº 44); y *Muqtaḍab*, 127; IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 169-71 (nº 335); IBN DIḤYA, *Muṭrib*, 97-9; IBN JĀQĀN, *Maṭmaḥ*, 375-80; IBN SAʿĪD, *Mugrib*, I, 303-4 (nº 216); IBN SAʿĪD, *Rāyāt*, 23-4/152 (nº 24); IBN AL-ŶAZARĪ, *Gāya*, I, 521 (nº 2154); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 108-9 (nº 220); AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, III, 442; IV, 64 (nº 10), 231-4 (nº 2); AL-BŪNASĪ, *Kanz*, 184, 804, 806, 807, 815; AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, I, 192, 196, 246, 407; II, 83, III, 306-7; IV, 30; y V, 156; BENCHERIFA, Ibn Lubbāl; HAGERTY, *Ajimez*, 87-90/111-4; LUCINI, "Andalusíes", *EOBA*, VII, 319 (nº 283); KAḤḤĀLĀ, *Mu'ŷam*, VII, 21; PENELAS y ZANÓN, "Nómina", *EOBA*, IX, 100 (nº 1181); RAMÍREZ DEL RÍO, "Ibn Lubbāl", *BA*, 4, 2006, 29-31 (nº 736); VEGA ALONSO, "Ibn Labbāl", *EÁDLSL*, 257-69; VIZCAÍNO, "Lectores", *EOBA*, VI, 481 (nº 171).

(44) IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. Alarcón y G. Palencia, 224 (nº 2350); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 153-4 (nº 312); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 124 (nº 252);

afincado en Algeciras, al que concedió *iŷāza* y que era experto en lecturas coránicas (*qirā'āt*)–, Ibn al-Fajjār, Ibn al-Gazzāl o Ibn Giyāṯ, citados en otros apartados del presente estudio.

Como hecho anecdótico, se cuenta que su forma de vida era muy modesta, descuidaba su vestuario, carecía de servidores y rechazaba cualquier tipo de ostentación o distracción mundana. Además, parece que fabricaba el pan con sus propias manos y lo llevaba él mismo a la tahona más cercana para cocerlo.

Murió en su ciudad natal, en fecha en la que no se ponen muy de acuerdo sus biógrafos: Según Ibn al-Zubayr, fue el 3 de *ḏū l-qa'da* del 582 (=15 de enero de 1187), pero dice Ibn al-Abbār que la muerte le sobrevino el 2 de *ḏū l-ḥiŷŷa* del 583 (=2 de febrero de 1188). Quizás el dato más preciso lo aporte Abū Isḥāq al-Būnasī, quien afirma que Ibn Lubbāl falleció el 3 de *ḏū l-qa'da* del año 583 (=5 enero 1188). Este autor puntualiza que tuvo un entierro multitudinario, en el que gentes de la más diversa condición derramaron lágrimas por su muerte.

Aunque no tenemos constancia de ningún diván de Ibn Lubbāl, sus versos son abundantes. El profesor Ramírez del Río clasifica su poesía en los siguientes grupos:

a) Panegíricos dedicados a los califas y gobernadores almohades. Es un hecho contrastado que Ibn Lubbāl estuvo presente en la recepción al califa almohade ʿAbd al-Mu'min en Gibraltar, el año 555 (=1160). No obstante, carecemos de poemas relacionados con este acto de homenaje. Lo que sí se conservan son algunos versos dedicados al califa Yūsuf, hijo de ʿAbd al-Mu'min.
b) Poesía ascética, de las cuales dos de ellas revelan su anhelo por visitar la tumba del Profeta.
c) Poemas de circunstancia, que forman la mayor parte de su obra poética y que se dirigen a amigos y compañeros.
d) Poemas descriptivos, de los que destacamos este par de casidas dedicadas a su tierra de origen:

MARÍN y FIERRO, *Sabios*, 116 (nº 46); PENELAS y ZANÓN, "Nómina", *EOBA*, IX, 99 (nº 1167).

[*ṭawīl*]

إذا أبصر المحزون أرض شذونة وحسن محيّاها أفاق من الحزن
كأنّ علـــى غيطانها متونهـــا دبابيج خضرا أحكمتها يد المزن
مذانب تندى في مروج كأنها عذار بخدّيْ ذي الجمال وذي الحسن[45]

"Cuando el que está afligido contempla el bello rostro
de la tierra de Sidueña, olvida su pena.
Parece que la mano de la lluvia hubiera cubierto
de verdes brocados sus valles y majadas.
Como un aladar por las mejillas del hermoso,
discurren los arroyos por sus marjales".

[*ṭawīl*]

أيا حبذا إجانه كيفما اغتدتْ زمان ربيع أو زمان عصير
مذانب ماء كاللجين على حصىً كدرّ بلا ثقب أغرَّ نثير
ورمل إذا ما ابتلّ بالماء عِطفُه غنينا به عن عنبر وذَرور
وتين كما قامت على حلماتها نهودُ عذارى الزنج فوق صدور
كأن القباب الخزّ فيها عرائسٌ على سُرُرٍ مفروشة بحرير[46]

"Oh cuán agradable es El Llano (Iŷŷāna) [47], en primavera o en otoño.

Los arroyos de agua parecen plata sobre guijarros, que se esparcen en el fondo como perlas relucientes.

Cuando su arena no está empapada de agua, nos gusta ir allí y prescindir del ámbar y los aromas.

Y hay unos higos que parecen pezones; pechos de vírgenes negras en

(45) AL-BŪNASĪ, *Kanz*, 811.

(46) AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, III, 306.

(47) El topónimo, que probablemente responde a una etimología latina, se encontraba junto al río Guadalete y servía de lugar de esparcimiento y descanso para los habitantes del Jerez andalusí. El nombre de este sitio podría identificarse perfectamente con los actuales Llanos de la Ina.

sus pecheras.

Diríase que hay allí alcobas fulgurantes con novias reposando sobre estrados de seda."

2.2.3. Abū ʿAmr Muḥammad b. ʿUbayd Allāh [ʿAbd Allāh] b. Giyāṯ/Gayyāṯ al-Ŷuḏamī al-Šarīšī(48)

Nació en el año 536 (=1141-2) en Jerez, ciudad entre cuyas gentes era bien conocido por su nobleza y rectitud. De linaje árabe y condición ilustre y aristocrática, estuvo ligado al poder almohade desde la llegada de esta dinastía a al-Andalus.

En Jerez tuvo como maestros destacados al cadí Abū Bakr Yaḥyà, hijo del también juez Abū l-Aṣbag ʿĪsà b. Azhar al-Ḥaŷarī, a Abū ʿAbd Allāh Ibn Zarqūn y a Abū l-Ḥasan Ibn Lubbāl.

Probablemente en Sevilla aprendió también de Abū Bakr Ibn al-Ŷadd, de Ibn Baškuwāl y de Abū l-Qāsim Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Mawāʿīnī (m. aprox. 570=1174-5), autor de las obras *al-Rayʿān wa-l-rayḥān* (La flor y el arrayán) y *al-Wišāḥ* (El tahalí).

En Sevilla y durante su juventud, fue secretario del príncipe Ismāʿīl, hijo del califa almohade ʿAbd al-Muʾmin (m. 10 *ŷumādà* II 558=15 mayo 1163), al que dedicó loas y alabanzas y del que obtuvo gran favor, consagrándose como uno de sus mejores poetas áulicos. En Marraquech, ciudad donde vivió algún tiempo, escribió también panegíricos a sus príncipes y personajes notables.

Enseñó en su ciudad natal y entre sus discípulos se cuentan Abū l-Ḥasan al-Ruʿaynī, al que dio la *iŷāza* en el año 616 (=1219-20), Abū ʿAbd Allāh Ibn Ibrāhīm b. Muḥammad b. ʿAbd al-Ŷalīl b. Gālib, Abū l-Qāsim al-Malāḥī y otros.

Vivió 84 años lunares y, según Ibn ʿAbd al-Mālik, padeció demencia senil. Murió en *ḏū l-ḥiŷŷa* del año 619 (=enero-febrero 1223), aunque se afirma igualmente que fue el 11 de *muḥarram* del 620 (=14 febrero 1223).

(48) AL-ḌAHABĪ, *Taʾrīj*, 611-620, 509 (nº694); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 325 (nº 961); y *Tuḥfa*, 181-3 (nº 81); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, VI, 295-6 (nº 780); IBN SAʿĪD, *Mugrib*, I, 305-6 (nº 219); IBN SAʿĪD, *Rāyāt*, 24/153 (nº 26); AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, II, 608 y IV, 65; AL-BŪNASĪ, *Kanz*, 255, 280, 486, 491, 570; AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 99-101 (nº 37); AL-ṢAFADĪ, *Wāfi*, IV, 10-1 (nº 1468); ÁVILA, "Andalusíes", *EOBA*, IV, 206 (nº 463); BORREGO SOTO, "Ibn Giyāṯ", *BA*, 3, 217 (nº 506); HAGERTY, *Ajimez*, 91-3/116-8; DE LA PUENTE, "Biografías", *EOBA*, VII, 262 (nº 98, n. 229).

Aunque no consta que su poesía fuera recogida en un diván, sus biógrafos coinciden en que fue abundante y refinada. Los versos que conservamos de él podemos dividirlos también en:

a) Panegíricos, que son los más abundantes y a los que consagró gran parte de su poesía. Varios de estos versos aparecen en dos *risālas* del propio Ibn Giŷāṯ que nos da a conocer al-Būnasī: *Risāla fī bay'at Amīr al-Mu'minīn Abī Yūsuf al-Manṣūr al-Muwaḥḥidī* (Epístola de homenaje al Príncipe de los Creyentes, Abū Yūsuf al-Manṣūr); y *Risāla fī mujāṭabat al-umarā'* (Epístola en elogio de los príncipes).
b) Elegías dedicadas a diversos personajes y en las que desarrolla con maestría tópicos como el *ubi sunt*.
c) Poemas descriptivos y de circunstancias, entre los que podemos incluir el que leíamos en nuestra introducción sobre el estornudo en el *maŷlis* de uno de sus maestros. Entre los versos más conocidos de este grupo sobresale el siguiente [*ṭawīl*]:

وقالوا مشيب قلت واعجبا لكـــم أينكـــر صبح قد تخـــــلّل غيهبـــا
وليس مشـــيبا ما تـــرون وإنمـــا كميت الصبا لما جـــرى عاد أشهبا

¡Canas!, dijeron, pero yo respondí: ¿os sorprende?,
¿acaso es extraño que el amanecer roce la oscuridad nocturna?
No son canas lo que veis,
sino mi juventud vuelta gris de tanto como ha vivido.

2.2.4. Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Yaʿīš b. ʿAlī b. Šakīl al-Ṣadafī al-Šarīšī(49)

Nació en Jerez el año 578 (=1182-3) y es, junto a los ya reseñados Ibn Lubbāl e Ibn Giyāṯ, uno de los poetas más sobresalientes de Jerez durante la época almohade. Sin embargo, a pesar de la trascendencia de su poesía, son escasos los datos que conservamos sobre él.

Es Ibn al-Abbār el que ofrece más pormenores, por ejemplo, su *nasab* o genealogía completa y los nombres de sus maestros en Jerez. En esta ciudad inició y completó su formación de la mano de su padre, Abū l-Ḥakam Yaʿīš b. Šakīl (m. *šawwāl* 603=1–29 mayo 1207) e, igualmente, del valenciano Abū ʿAbd Allāh Ibn Maqaṣayr (m. 603=1206-7)(50), juez de Jerez por entonces, de quien aprendió lengua árabe, y de otro reputado personaje del momento, Abū Bakr Ibn Jalīl de Niebla (m. 626 ó 627=1229-31)(51), también al frente de la judicatura jerezana en vida de Ibn Šakīl, del que recibió los fundamentos de la teología dogmática (*ʿilm al-kalām*).

En la vecina Sevilla oyó hadiz de Abū l-Ḥusayn Ibn Zarqūn (m. 621=1224)(52), hijo del destacado tradicionista jerezano afincado en Triana Abū ʿAbd Allāh Ibn Zarqūn (m. 586=1190)(53). También en Sevilla, Ibn Šakīl trabó

(49) AL-BALAFĪQĪ, *Muqtaḍab*, 150; IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. Bel y Ben Cheneb, 120 (nº 254); IBN AL-ABBĀR, *Tuḥfa*, 140-2 (nº 63); IBN SAʿĪD, *Mugrib*, I, 304-5 (nº 218); IBN SAʿĪD, *Rāyāt*, 24/153 (nº XXV); AL-MAQQARĪ, *Azhār*, II, 367-71; AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, IV, 64-5 (nº 12); AL-BŪNASĪ, *Kanz*, 184, 289, 441, 444, 459, 466, 467, 469, 473, 475; AL-ṢAFADĪ, *Wāfi*, VIII, 277-8 (nº 3702); BORREGO SOTO, "Ibn Šakīl", *BA*, 5, 187-8 (nº 1081); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, XI, 27-8 (Nº 22); CASIRI, *Bibliotheca*, I, 99 (nº 60); KAḤḤĀLA, *Muʿŷam*, II, 207; QĀRA, Ḥayāt, *Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Šakil al-Andalusī, Šāʿir Šarīšī*, Abu Ẓabī, 1998; QĀRA, Ḥayāt, "Šarīš min jilāl adībi-hā Abī Isḥāq al-Būnasī al-Šarīšī", *Dirāsāt Andalusīya*, XXIV (2000), 40-55.

(50) IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 288 (nº 887); PENELAS y ZANÓN, "Nómina", *EOBA*, IX, 173 (nº 2199).

(51) AL-ḌAHABĪ, *Taʾrīj*, 621-630, 299-300 (nº 438); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 728-9 (nº 2065); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 193-5 (nº 385); AL-TINBUKTĪ, *Nayl*, 355; KAḤḤĀLA, *Muʿŷam*, XIII, 183; MARÍN y FIERRO, *Sabios*, 138 (nº 138); RODRÍGUEZ FIGUEROA, "Ibn Jalīl", *BA*, 3, 606-7 (nº 682).

(52) IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. ʿI. al-Ḥusaynī, 616-7 (nº 1616).

(53) AL-ḌAHABĪ, *Muʿīn*, 180 (nº 1916); AL-ḌAHABĪ, *Siyar*, XXI, 147-50 (nº 76); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 256-8 (nº 824); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, VI, 203-8 (nº 597); IBN JĀQĀN, *Maṭmaḥ*, 59; AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, III, 446-7 (nº 267); AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, I, 247; IBN AL-ZAYYĀT, *Tašawwuf*, p. 147-8; AL-ṢAFADĪ, *Wāfi*, III, 102 (nº 1039); KAḤḤĀLĀ, *Muʿŷam*, X, 25; FORCADA,

amistad con el cadí Abū Ḥafṣ Ibn ʿUmar al-Sulamī (m. 603 ó 604=1206-8), quien lo introdujo en el arte de la poesía y, al mismo tiempo, le encomendó el cadiazgo de diversos distritos, de los cuales las fuentes no aportan el nombre. Ibn Šakīl debía de reunir cualidades apropiadas para el cargo, pues según Ibn al-Abbār, era hombre recto e imparcial.

Poco más sabemos de nuestro biografiado, pues las fuentes nada dicen acerca de sus posibles viajes al Magreb u Oriente, ni de los discípulos que pudo tener en su ciudad natal o en otras partes de al-Andalus. Ibn Šakīl apenas llegaba a los 30 años [lunares] cuando murió, en Jerez, el año 605 (=1208-9).

Ibn al-Abbār afirma que conoció y llegó a manejar el *Dīwān* de Ibn Šakīl, del que seleccionó los mejores versos en su *Tuḥfa*. Aunque los poemas de Ibn Šakīl nos han llegado incompletos y dispersos en fuentes y antologías diversas, la profesora Ḥayāt Qāra los ha recogido en su monografía acerca de este personaje (pp. 31-89), reuniendo veintiséis piezas ordenadas por su letra de rima y entre las que abundan las casidas –quince en concreto– procedentes del *Kanz al-kuttāb* (El tesoro de los secretarios), del jerezano Abū Isḥāq al-Būnasī. El total de las composiciones de Ibn Šakīl podría agruparse de la siguiente forma:

a) Panegíricos, que son los más abundantes. Sobresalen entre ellos una extensa casida dirigida a su amigo el cadí Abū Ḥafṣ Ibn ʿUmar al-Sulamī, a las que antepuso un texto en prosa, y también las elegías a la muerte de su padre, su abuela materna y su hermano Abū l-Ḥasan (m. *šawwāl* 602=11 mayo-8 junio 1206). Abundan, pues, las elegías, ya que dedicó otras a Abū Qaṣba al-Ŷazūlī, que fue asesinado en Ŷazūla (¿Alcalá de los Gazules?) en 598 (=1201-2) –año "en el que fue conquistada la isla de Menorca"–, y a dos hijos de Abū l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf b. Maṭrūḥ.
b) Poemas descriptivos y de circunstancias, como éstos dedicados a unos baños [metro *kāmil*]:

تُلهي العيونَ رقومُهُ فكأنها قد أُلبِسَتْ ساحاتهُ ديباجا
مجموعةٌ أضداده فيه بها نارَ الغضا والوابلَ الثجّاجا
حرّان منسكب الدموعِ كأنّما يحكي بذاك العاشقَ المهتاجا

"Ciencias", *EOBA*, X, 387; LUCINI, "Andalusíes", *EOBA*, VII, 351 (nº 718); PENELAS y ZANÓN, "Nómina", *EOBA*, IX, 147 (nº 1853); RODRÍGUEZ, "Biografías", *EOBA*, X, 193.

دُحِيَتْ بسيطةُ أرضه من مرمرٍ فجرى الزجاجُ به وثار عجاجا
وجلتْ سماوَتُه السماءَ وإنّما جَعلَتْ مكانَ النَّيِّرات زجاجا
قامت على عُمُدٍ جُلِينَ عرائساً فترى لها السمْكَ المكلَّل تاجا[54]

"Regalo para los ojos son sus ornamentos,
pues de finos brocados parecen revestirse sus salas.
En ellas contemplas un encuentro entre contrarios:
la tórrida llama y el intenso aguacero.
El baño derrama sus lágrimas con pasión,
como hace el loco enamorado.
La superficie de su suelo está cubierta de mármol,
y por él fluye un cristal que se eleva haciéndose vapor.
Su techo se asemeja al firmamento,
pero en lugar de estrellas tiene lucernas de vidrio.
Es una bóveda que se alza sobre columnas similares a las novias,
pues ahí las ves, coronadas en la altura."

c) Casidas eróticas. Este grupo es el menos numeroso y algunos de sus poemas podrían incluirse en el apartado anterior, ya que en ellos, la descripción de una boca o una manzana sirve de excusa para introducir el tema erótico o amoroso. Merecen especial mención los siguientes versos acerca de un mancebo mellado al que amaba (trad. García Gómez, metro *ṭawīl*):

وقال أتهواه على فَلَجٍ به فقلت هناني دون غيرى مَوْرِد
متى أبصرت عيْناك في الماء طحلبًا إذا كان في كلّ الأحايين يُوَرِد

"Cuando me dicen: –¿Lo quieres porque es mellado?,
les contesto: –¡Buen provecho me haga una aguada que es sólo para mí!
¿Cuándo han visto tus ojos musgo
en un agua donde están bebiendo a cada momento? [55]

(54) IBN AL-ABBĀR, *Tuḥfa*, 14 *i*.
(55) IBN SAʿĪD, *Rāyāt*, 24/153 (nº XXV).

2.2.5. Abū Mūsà ʿĪsà b. ʿAbd Allāh al-Lajmī al-Ḏuŷŷī al-Šarīšī(56)

Poeta y maestro jerezano natural de Ḏuŷŷa, alquería que al-Ruʿaynī sitúa en el distrito de Jerez y que se corresponde con el actual Cortijo de Ducha, a unos cuatro kilómetros al norte de la ciudad, cercano al aeropuerto.

Debió de nacer hacia la segunda mitad del siglo XII. Al-Ruʿaynī nos dice haberlo encontrado en diversas ciudades, entre ellas Sevilla y Jerez, donde frecuentaba diferentes tertulias literarias. Concretamente, en el año 615 (=1218-9) era cadí de Geribel (Šillibar)(57), población de la cora de Sidueña, cuya capital era Jerez. Según leemos en Ibn ʿAskar, se estableció también en Málaga, de la que luego partió, sin que sepamos en qué fechas sucedieron una u otra cosa. Afirma Ibn al-Abbār en su *Tuḥfa* que aún estaba vivo en el momento de redactar su semblanza, lo que nos hace pensar que debió de fallecer a mediados del siglo XIII.

De sus posibles maestros, el único nombre que nos ha llegado es el de Abū Isḥāq al-Zawālī, citado por Ibn ʿAbd al-Malik en la biografía de nuestro personaje. En cuanto a sus discípulos, sólo se da noticia de Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm b. ʿImrān y de Abū l-Ḥasan al-Ruʿaynī.

Se conservan los fragmentos de varias de sus casidas, la mayoría descriptivas, aunque al-Ruʿaynī afirma que sus versos estaban escritos en forma de zéjel, estrofa en la que, al parecer, sobresalió. Conocemos también dos curiosos episodios protagonizados por este personaje. El primero de ellos nos lo acerca Ibn al-Abbār, de nuevo en su *Tuḥfa*, y en él relata que al-Duŷŷī fue azotado por orden del cadí de su ciudad debido a la perfidia de su lengua y la codicia que mostraba por los bienes ajenos. Al parecer, gustaba de recitar cosas poco agradables y prohibidas para poner por escrito.

La segunda anécdota, más extensa, la encontramos en los *Ikmāl* de Ibn ʿAskar e Ibn Jamīs y dice lo siguiente:

حدثني خالي رحمة الله عليه قال: حدثني أبو موسى الذجي قال: سمعت يوما شعر الخفاجي، فرأيت فيه بيتا في صفة فرس، وهو:

سبكته يد الطبيعة نـــارا فأسالت لجينه ونضاره

(56) IBN AL-ABBĀR, *Tuḥfa*, 248 (nº 109) ; IBN ʿABD AL-MĀLIK, *Ḏayl*, V, 497-8 (nº 910); IBN ʿASKAR-IBN JAMĪS, *Ikmāl*, 327-8 ; AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 212 (nº 112).

(57) PASCUAL, "Origen"; PASCUAL, "Poblamiento".

قال الذجي: فاستحسنته، وكررته في خاطري، وكنت ذلك الوقت أنظر شيئا من علم أصول الدين. فنمت تلك الليلة، فرأيت رجلا كنت أعتقد أنه أحد الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم. ثم كان يقوى وهمي على أنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فكنت أقصده، وأبادر للسلام عليه، فيعرض عني، وكنت أخاف من ذلك، وأعرض له وألاطفه بالكلام، فيقول لي: كيف تنشد: "سبكته يد الطبيعة"، هذا، وأنت تقرأ علم الأصول. فكنت أقول: يا أمير المؤمنين، إنما حمل الشاعر على هذا الوزن. فيقول لي: هذا وأنت شاعر، فهلا قال: سبكته يد القدير اقتدارا فكنت أقول له: هذا والله أحسن لما فيه من التجنيس، وهو من البديع. فكان يقول: أحسنت. لا تنشده إلا هكذا، واستيقظت.(58)

"Mi tío materno –Dios lo tenga en su gloria– me refirió lo que sigue:
Me contó Abū Mūsà al-Ḏuŷŷī: Oí un día un poema de estilo *jafaŷī* en el que un verso acerca de un caballo decía:

"La mano de la naturaleza lo forjó a hierro y fuego,
utilizando para ello oro y plata."

El verso me gustó y lo repetí en mi mente al tiempo que estudiaba un asunto sobre la ciencia de los *uṣūl al-dīn* (fundamentos de la religión). Aquella noche me fui a la cama y vi en sueños a un hombre a quien tomé por uno de los Cuatro Califas [Ortodoxos] –Dios les conceda su don–. Mis conjeturas se vieron pronto confirmadas, pues aquel hombre era ʿAlī b. Abī Ṭālib –Dios lo premie–. Me acerqué a él y me apresuré a saludarlo pero me hizo un desaire que me amedrentó un tanto, por lo que me presenté y me dirigí a él con palabras corteses, y fue entonces cuando me respondió:
- ¿Cómo se te ha ocurrido recitar "la mano de la naturaleza lo forjó a hierro y fuego" mientras estudiabas los *uṣūl*?
Y le respondí:
- ¡Oh Príncipe de los Creyentes!, porque el poeta lo transmitió de esta

(58) IBN ʿASKAR-IBN JAMĪS, *Ikmāl*, 327-8.

forma.
Y me replicó:
- ¡Ah! ¿y tú te consideras poeta? ¿Acaso no es más correcto decir "la mano del Omnipotente lo forjó con su poder"?
Y le dije:
- Por Dios que este verso está mejor ahora, pues en él aparece un *tayŷnīs* (paronomasia) sobre el Creador, y eso es de buen estilo.
Y me contestó:
- ¡Bien dicho! No lo recites, si no es de esta manera.
Y entonces, me desperté."

En cuanto a sus casidas, Ibn al-Abbār escoge, entre otros, este fragmento [*basīṭ*]:

قالوا أتشربُ بعد الشيب قلت لهم هذا لمعنً غريب في ابنة العنب
السنّ حرَّكَ أسناني فأشربها أجْري عليها لتقوى ذائب الذهب

"Me dijeron: – ¿Bebes después que ya tienes canas?
Y yo respondí: –Eso se debe a una curiosa circunstancia
que se da en el hijo de la uva.
La edad me ha movido los dientes
y yo me bebo el vino, como es de rigor,
para fortalecer el oro que ya se me ha fundido."(59)

2.2.6. Abū Bakr Muḥammad b. ʿAlī b. Sulaymān b. Rifāʿa al-Ŷuḏāmī al-Šarīšī(60)

Alfaquí, médico y hombre de letras jerezano, de linaje árabe si atendemos a su *nisba*, al-Ŷuḏāmī. Nació el mes de *rabīʿ* II del año 548 (=26 junio-24 julio 1153) en Jerez, donde estudió con Abū Bakr Ibn Mālik, Abū Bakr Ibn Azhar,

(59) Texto árabe en IBN AL-ABBĀR, *Tuḥfa*, 248.
(60) AL-ḌAHABĪ, *Taʾrīj*, 631-640, 304-5 (nº 433); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (BAH, 5), 352 (nº 1016); *Tuḥfa*, 250 (nº 111); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, VI, 446-7 (nº 1205); IBN SAʿĪD, *Mugrib*, I, 306; AL-ṢAFADĪ, *Wāfī*, IV, 158 (nº 1693); FORCADA, "Ciencias", *EOBA*, X, 388 (nº 6); AL-JAṬṬĀBĪ, *Ṭibb*, I, 69 (nº 142).

Abū Bakr Ibn Maymūn (m. 614=1218) y Abū Bakr Ibn ʿUbayd al-Saksakī (m. 591=23 julio 1195). El nombre de otros preceptores suyos son Abū l-ʿAbbās Ibn Jalīl y Abū Muḥammad Ibn ʿUbayd Allāh, este último en Ceuta.

Para Ibn ʿAbd al-Malik, quizás fue en su Jerez natal –o en alguna población diferente que no especifica– donde Ibn Rifāʿa conoció al insigne y longevo médico Abū Bakr Ibn Zuhr al-Ḥafīd (m. 595=1198-9). Este Ibn Zuhr, experto en ciencias religiosas y literatura, y formado por su padre –Abū Marwān Ibn Zuhr (m. 557=1161)– en medicina, había sido galeno distinguido de los califas almohades ʿAbd al-Muʾmin, Abū Yaʿqūb Yūsuf, Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr y al-Nāṣir. Es muy probable –así lo apunta Miquel Forcada– que Ibn Rifāʿa adquiriera con este Ibn Zuhr sus nociones en la ciencia médica.

En cuanto a los rasgos con los que Ibn Rifāʿa es adornado, coinciden plenamente con los de muchos ulemas de su categoría, es decir, hombre de probada fidelidad en sus transmisiones, íntegro, piadoso y autor de provechosas obras sobre las diversas facetas que manejó: ciencias religiosas (era tradicionista –*muḥaddiṯ*– y memorión –*ḥāfiẓ*–), bellas letras y medicina. Como nota anecdótica dice al-Ṣāfadī, citando a Ibn al-Abbār, que Ibn Rifāʿa era muy moreno de piel.

En el ámbito de la medicina gozó de cierto prestigio, lo que le ayudó a granjearse el favor de al-Manṣūr y el de los médicos de su séquito en Marraquech. A éstos –dice Ibn ʿAbd al-Malik– dejó patente su inteligencia y manejo de la materia en las conversaciones que con ellos mantuvo. Con todo, esto no le sirvió para llegar a formar parte de la corte califal.

Desconocemos el momento de su llegada y tiempo de estancia en Marraquech; tampoco sabemos en qué lugar o lugares enseñó. Tres de sus pupilos fueron el jerezano Abū l-Ḥasan Ibn Ibrāhīm al-Karnānī (m. 660=1261-2), y los Abū l-Ḥaŷŷāŷ, Ibn ʿAlī b. Zakariyyāʾ e Ibn Muḥammad b. Luqmān.

Si bien sus biógrafos señalan mayoritariamente que falleció en Jerez el año 636 (=1238-9), Ibn ʿAbd al-Malik precisa que murió la tarde del martes 11 de *rabīʿ* I del 637 (=11 octubre 1239). Su entierro tuvo lugar un día después. Tenía, aproximadamente, 86 años lunares y, en palabras de al-Ṣafadī, padecía la lepra.

De su poesía, sólo tenemos constancia de la *urŷūza* que dedicó al califa al-Manṣūr sobre los remedios de la tríaca, a la que ya nos referimos más arriba, y del fragmento de una casida en la que, por razones que se nos escapan, el poeta hace una dura crítica a Jerez y sus habitantes. De estos pocos versos podría

deducirse algún cambio en la situación política o social de su ciudad natal en las primeras décadas del siglo XIII [*basīṭ*]:

شريش ما هي إلا تصحيف شر تبيّن
فارحل فديتك عنها إن كنت منن تدين
فلم يسد قط فيها حر ولا من تعين

"Jerez (Šarīš) no es sino la errata de una clara desgracia (Širr).
Partiría a rescatarte de ella si fueras persona piadosa,
pero allí no volverá a distinguirse ni el que es libre ni el que es noble."

2.2.7. Abū Zakarīyā' Yaḥyà ¿b. Jālid? b. al-Ŷā'iza al-Šarīšī(61)

Deducimos que vivió durante la época almohade porque Ibn al-Abbār lo cita en su *Tuḥfat al-qādim* (El tesoro del que llega), antología de poetas de los siglos V-VI (=XI-XII). Además, en la biografía del poeta murciano Abū Ŷaʿfar Aḥmad al-Gazzāl (m. 631=1233-4), que la misma obra recoge(62) (*Tuḥfa*, 218, nº 94), aparece citado un tal Abū Zakarīyā' Yaḥyà b. Jālid al-Šarīšī, junto a los jerezanos Abū Bakr Ibn Rifāʿa y Abū Mūsà al-Ḏuŷŷī, de los que tal vez fuera contemporáneo. Como es posible que este personaje y nuestro biografiado sean la misma persona, creemos que su nacimiento debió de producirse en la segunda mitad del siglo XII, y su muerte en las primeras décadas del XIII.

Sólo conocemos dos versos de Ibn al-Ŷā'iza que cierran la anécdota literaria con que Ibn al-Abbār resume su apunte sobre este personaje. En ella leemos que Ibn al-Ŷā'iza pidió ver al cadí de Jerez, tal vez para ganarse su favor, pero sin que sepamos por qué, fue despachado sin ser recibido. Ahora bien, como en Jerez se decía que el juez se reunía a menudo con el alfaquí Abū l-Aṣbag Ibn Gurāb, Ibn al-Ŷā'iza le escribió entonces un billete con los versos siguientes, en tono de reproche [*wāfir*]:

(61) AL-BALAFĪQĪ, *Muqtaḍab*, 88; IBN AL-ABBĀR, *Tuḥfa*, 48 (nº 19); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, XI, 52 (nº 104); CASIRI, *Bibliotheca*, I, 96 (nº 16).

(62) IBN AL-ABBĀR, *Tuḥfa*, 218 (nº 94).

لَعَمْرُ أبيكَ ما هذا صوابُ يكونُ وزيرَكَ الأعلى الغراب
إذا نعب الغرابُ بدار قومٍ فيوشكُ أن يصاحبها الخراب

"Por tu vida, no te conviene ser amigo del cuervo (*gurāb*),
pues cuando el cuervo grazna en casa de alguien, su ruina es inminente."

***

FUENTES CITADAS DE FORMA ABREVIADA

AL-BALAFĪQĪ, *Muqtaḍab* = AL-BALAFĪQĪ, *al-Muqtaḍab min tuḥfat al-qādim*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1989.

AL-ḌABBĪ, *Bugyat* = AL-ḌABBĪ, Abū Ŷaʿfar, *Bugyat al-multamis fī ta'rij riŷāl ahl al-Andalus*, ed. F. Codera y J. Ribera. Madrid, 1884-5.

AL-ḎAHABĪ, *Mu'īn* = AL-ḎAHABĪ, *Kitāb al-Mu'īn fī ṭabaqāt al-muḥadiṯṯīn*, ed. H. ʿAbd al-Raḥīm Saʿīd, Amman, 1984.

AL-ḎAHABĪ, *Siyar* = AL-ḎAHABĪ, *Siyar a'lām al-nubalā'*, varios editores, 23 vols., Beirut, 1986.

AL-ḎAHABĪ, *Ta'rīj* = AL-ḎAHABĪ, *Ta'rīj al-Islām*, ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, 51 vols., Beirut, 1987-2000.

Al-ḤIMYARĪ, *Rawḍ* = Al-ḤIMYARĪ, Abū ʿAbd Allāh Ibn ʿAbd al-Munʿim, *Kitāb al-Rawḍ al-mi'ṭār fī jabar al-aqṭār*, trad. esp. parcial Mª Pilar Maestro González, Valencia, 1963.

IBN AL-ABBĀR, *Takmila* = IBN AL-ABBĀR, AL-QUḌĀʿĪ, Abū ʿAbd Allāh, *Kitāb al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ed. F. Codera, 2 vols., BAH, 5-6, Madrid, 1887-9.

--- ed. M. Alarcón y A. González Palencia, Madrid, 1915.

--- ed. A. Bel y M. Ben Cheneb, Argel, 1920;

--- ed. ʿI. al-Ḥusaynī, El Cairo, 1955.

IBN AL-ABBĀR, *Tuḥfa* = IBN AL-ABBĀR, AL-QUḌĀʿĪ, Abū ʿAbd Allāh, *Tuḥfat al-qādim*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1989.

IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl* = IBN ʿABD AL-MALIK AL-MARRĀKUŠĪ, *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay l-Mawṣūl wa-l-Ṣila*, vol. I (2 partes), ed.

Muḥammad b. Šarīfa, Beirut, [1971]; vols. IV (final), V (2 partes) y VI (2 partes), ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut, [1964], [1965] y 1973; vol. VIII (2 partes), ed. Ibn Šarīfa, Rabat, 1984.

IBN ʿASKAR-IBN JAMĪS, *Ikmāl* = IBN ʿASKAR-IBN JAMĪS, *al-Ikmāl wa-l-I'lām fī ṣilat al-I'lām bi-maḥāsin al-a'lam min ahl Malaqa al-kirām*, ed. ʿAbd Allāh al-Murābiṭ al-Targī, Aʿlam Mālaqa, Beirut-Rabat, 1999.

IBN BAŠKUWĀL, *Ṣila* = IBN BAŠKUWĀL, Abū l-Qāsim: *Kitāb al-Ṣila fī ajbār a'immat al-Andalus*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1989.

IBN DIḤYA, *Muṭrib* = IBN DIḤYA, Abū l-Jaṭṭāb, *al-Muṭrib min aš'ār ahl al-Magrib*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1955.

IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīj* = IBN AL-FARAḌĪ, ʿAbd Allāh b. Muḥammad, *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, Ed. ʿI. al-Ḥusaynī, 2 vols., El Cairo, 1954.

IBN FARḤŪN, *Dībāŷ* = IBN FARḤŪN AL-MĀLIKĪ, *al-Dībāŷ al-muḏhab fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al maḏhab*, ed. El Cairo, 1972, 2 vols.

IBN ḤAŶAR, *Durar* = IBN ḤAŶAR AL-ʿASQALĀNĪ, *al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-ṯāmina*, ed. Muḥammad Sayyid Ŷad al-Ḥaqq, 5 vols., El Cairo, 1966.

IBN ḤAŶAR, *Tabṣīr* = IBN ḤAŶAR AL-ʿASQALĀNĪ, *Tabṣīr al-muntabih bi-taḥrīr al-muštabih*, ed. ʿAlī Muḥammad al-Biŷāwī y Muḥammad ʿAlī al-Naŷŷār, 4 vols., París, 1967.

IBN JĀQĀN, *Maṭmaḥ* = IBN JĀQĀN, *Maṭmaḥ al-anfus wa-masraḥ al-ta'annus fī mulaḥ ahl al-Andalus*, ed. M. ʿA. Šawābika, Beirut, 1983.

IBN SAʿĪD, *Mugrib*, = IBN SAʿĪD, *al-Mugrib fī ḥulà l-Magrib*, ed. Šawqī Dayf, 2 vols., El Cairo, 1953-5.

IBN SAʿĪD, *Rāyāt* = IBN SAʿĪD, *Kitāb rāyāt al-mubarrizin wa-gāyāt al-mumayyizīn*, ed. Emilio García Gómez; trad. esp. Emilio García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-Magribī*, Barcelona, 1978.

IBN TAGRĪ BIRDĪ, *Manhal* = IBN TAGRĪ BIRDĪ, *al-Manhal al-ṣāfī wa-l-mustawfī ba'da al-wāfī*, ed. M. M. Amīn y S. ʿAbd al-Fattāḥ, 10 vols., El Cairo, 1984.

IBN AL-ŶAZARĪ, *Gāya* = IBN AL-ŶAZARĪ, *Gāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*, ed. G. Bergstraesser y O. Pretzl, 2 vols., El Cairo, 1932-3.

IBN ŶUBAYR, *Riḥla* = IBN ŶUBAYR, *Riḥla*, trad. esp. Felipe Maíllo Salgado, *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos*, Barcelona, 1988.

IBN AL-ZAYYĀT, *Tašawwuf* = IBN AL-ZAYYĀT AL-TĀDILĪ, *Al-Tašawwuf*

ilà riŷāl al-taṣawwuf wa-ajbār Abī l-ʿAbbās al-Sabtī, ed. Aḥmed Toufiq, Rabat, 1984.

IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila* = IBN AL-ZUBAYR, *Ṣilat al-Ṣila*, ed. 3ª, 4ª y 5ª partes ʿAbd al-Salām al-Harrās y Saʿīd Aʿrāb, 3 vols., Rabat, 1993-5.

--- ed. E. Lévi-Provençal, Rabat, 1937.

AL-IṢFAHĀNĪ, *Jarīda* = AL-IṢFAHĀNĪ, *Jarīdat al-Qaṣr wa-ŷarīdat al-ʿaṣr*, ed. Iḥsān ʿAbbās, El Cairo, 1951.

AL-MAQQARĪ, *Azhār* = AL-MAQQARĪ, *Azhār al-riyāḍ fī ajbār ʿIyāḍ*, ed., Saʿīd Aḥmad Aʿrāb, Muḥammad b. Tāwīt y otros, 5 vols., Rabat, 1978-80.

AL-MAQQARĪ, *Nafḥ* = AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min gusn al-Andalus al-raṭīb wa-ḏikr wazīri-hā Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, ed. Iḥsān ʿAbbās, 8 vols., Beirut, 1968.

AL-BŪNASĪ, *Kanz* = AL-BŪNASĪ, Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Šarīšī, *Kanz al-kuttāb wa-muntajab al-ādāb*, ed. Ḥayāt Qāra, Abu Dhabi, 2004.

AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ* = AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ šuyūj al-Ruʿaynī*, ed. Ibrāhīm Šabbūḥ, Damasco, 1962.

AL-ṢAFADĪ, *Wāfī* = AL-ṢAFADĪ, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, ed. Hellmut Ritter y otros, Wiesbaden, 1962-.

AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ* = AL-ŠARĪŠĪ, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Muʾmin al-Qaysī al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 5 vols., Beirut, 1998.

AL-SUYŪṬĪ, *Bugya* = AL-SUYŪṬĪ, *Bugyat al-wuʿāt fī ṭabaqāt al-lugawiyyīn wa-l-nuḥā*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 2 vols., Beirut, s. f.

AL-WĀDĪ ĀŠĪ, *Barnāmaŷ* = AL-WĀDĪ ĀŠĪ, Muḥammad b. Ŷābir, *Barnāmaŷ*, ed. Muḥammad Maḥfūẓ, Beirut, 1981.

BIBLIOGRAFÍA CITADA DE FORMA ABREVIADA

ÁVILA, "Andalusíes" = ÁVILA, Mª Luisa, "Andalusíes en *al-Wāfī bi-l-wafayāt*", *EOBA*, IV, Granada, 1990, 159-214.

ÁVILA, "Método" = ÁVILA, Mª Luisa, "El método historiográfico de Ibn al-Abbār", *EOBA*, I, Madrid, 1988, 555-83.

ÁVILA y MARÍN, "Nómina" = ÁVILA, Mª Luisa y MARÍN, M., "Nómina de sabios de al-Andalus", *EOBA*, VII, Madrid, 1995, 55-189.

AL-BAGDĀDĪ, *Hadiyya* = AL-BAGDĀDĪ, Ismāʿīl Bāšā, *Hadiyyat al-ʿārifīn.*

Asmā' al-mu'allifīn wa-āṯār al-muṣannifīn min Kašf al-ẓunūn, 2 vols., Beirut, 1992 (facs. Ed. Estambul, 1945).

BENCHERIFA = IBN ŠARĪFA.

BORREGO SOTO, "Ibn al-Gazzāl" = BORREGO SOTO, M. A., "Ibn al-Gazzāl, Muḥammad", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, 2004, 216-7 (nº 505).

BORREGO SOTO, "Ibn Giyāṯ" = BORREGO SOTO, M. A., "Ibn Giyāṯ, Abū ʿAmr", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, 2004, 217 (nº 506).

BORREGO SOTO, "Ibn Ḥušayšī" = BORREGO SOTO, M. A., "Ibn Ḥušayšī, Abū Muḥammad", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, 2004, 486-7 (nº 628).

BORREGO SOTO, "Ibn Rifāʿa" = BORREGO SOTO, M. A., "Ibn Rifāʿa, Abū Bakr", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 4, Almería, 2005, 488-9 (nº 995).

BORREGO SOTO, "Ibn Šakīl", = BORREGO SOTO, M. A., "Ibn Šakīl, Abū l-ʿAbbās", *BA*, 5, 187-8 (nº 1081).

BORREGO SOTO, "¿Macama?" = BORREGO SOTO, Miguel Ángel, "¿Una Macama jerezana? Jerez y la difusión de las "Macamas" de al-Ḥarīrī en al-Andalus", *AM*, 13, Cádiz, 2006, 25-41.

BORREGO SOTO, "Sabios" = BORREGO SOTO, Miguel Ángel, "Sabios musulmanes de Jerez (ss. IX-XIV)", *AM*, 11, Cádiz, 2004, 7-66.

BORREGO SOTO, "Šiḏūna" = BORREGO SOTO, Miguel Ángel, "La ciudad andalusí de Šiḏūna (Siglos VIII-XI), *AM*, 14, Cádiz, 2007, 5-18.

BROCKELMANN, *Geschichte* = BROCKELMANN, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2 vols., y 3 suplementos, Leiden, 1943 (I), 1949 (II), 1937 (SI), 1938 (SII), 1942 (SIII).

CASIRI, *Bibliotheca* = CASIRI, M., *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, 2 vols., Madrid, 1760 y 1770; reed. Osnabrück, 1969.

CONSEJO DE REDACCIÓN, "Ibn al-Faǧǧār" = CONSEJO DE REDACCIÓN, "Ibn al-Fajjār al-Arkušī, Abū l-Ḥasan", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, 2004, 90 (nº 443).

EI[1] = *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1913-34.

EI[2] = *The Encyclopaedia of Islam*, WebCD edition, Leiden.

DE FELIPE y RODRÍGUEZ, "Fuentes" = DE FELIPE, Elena y RODRÍGUEZ, Fernando, "Las fuentes de Ibn Farḫūn en las biografías de alfaquíes de al-

Andalus", *EOBA*, II, Granada, 1989, 211-45.

DE FELIPE y RODRÍGUEZ, "Producción" = DE FELIPE, Elena y RODRÍGUEZ, Fernando, "La producción intelectual mālikī a través de *al-Dībāŷ al-muḏhab* de Ibn Farḥūn", *EOBA*, I, Madrid, 1988, 419-527.

FIERRO y LUCINI, "Biografías" = FIERRO, Maribel y LUCINI, Mª Mercedes, "Biografías de andalusíes en *al-Muqaffà* de al-Maqarīzī (m. 845/1442)", *EOBA*, III, Granada, 1990, 215-55.

FORCADA, "Ciencias" = FORCADA, Miquel, "Las ciencias de los antiguos en al-Andalus durante el período almohade: una aproximación biográfica", *EOBA*, X, Madrid-Granada, 2000, 359-411.

FÓRNEAS Y RODRÍGUEZ, "Al-Burnūsī" = FÓRNEAS BESTEIRO, J. M. y RODRÍGUEZ FIGUEROA, A., "Al-Burnūsī, Abū Isḥāq", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *DAOA*, I, Granada, 2002, 138-9 (nº 68).

GUARDIOLA, "Andalusíes" = GUARDIOLA, Mª Dolores, "Biografías de andalusíes en dos obras de al-Suyūṭī", *EOBA*, IV, Granada, 1990, 215-324.

HAGERTY, *Ajimez* = HAGERTY, Miguel J., *Ajimez. Antología de la lírica andalusí*. Granada, 1985.

ḤĀŶŶĪ, *Kašf* = ḤĀŶŶĪ JALĪFA, M. b. ʿA. A, *Kašf al-ẓunūn ʾan asāmī l-kutub wa-l-funūn*, 4 vols., ed. G. Flügel, Leipzig, 1835-58.

IBN IBRĀHĪM, *I'lām* = IBN IBRĀHĪM, al-ʿAbbās, *al-I'lām bi-man ḥalla Marrākuš wa-Agmāt min al-a'lām*, ed. ʿAbd al-Wahhāb Ibn Manṣūr, 10 vols. Rabat, 1974-83.

IBN ŠARĪFA, *Ibn Lubbāl* = BENCHERIFA, M., *Ibn Lubbāl al-Šarīšī (508-582/1114-1187)*, Rabat, 1996.

AL-JAṬṬĀBĪ, *Ṭibb* = AL-JAṬṬĀBĪ, M. al-ʿArabī, *Al-Ṭibb wa-l-aṭibbā' fī l-Andalus al-islāmiyya. Dirāsa wa-tarāŷim wa-nuṣūṣ*, 2 vols., Beirut, 1988.

KAḤḤĀLĀ, *Mu'ŷam* = KAḤḤĀLĀ, ʿUmar Riḍā, *Mu'ŷam al-mu'allifīn. Tarāŷim muṣannifī l-kutub al-'arabiyya*, 15 vols., Damasco, 1957-61.

LUCINI, "Andalusíes" = LUCINI, Mª Mercedes, "Andalusíes en las obras de Brockelmann y Kaḥḥāla" *EOBA*, VII, Granada, 1989, 295-375.

MAJLŪF, *Šaŷarat* = MAJLŪF, B. M., *Šaŷarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, 2 vols., El Cairo, 1950-2.

MARÍN, "Nómina" = MARÍN, Manuela, "Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961), *EOBA*, I, Madrid, 1988, 23-182.

MARÍN, "Oficio" = MARÍN, Manuela, "El oficio de la ciencia y otros oficios: en torno a la onomástica de los ulemas andalusíes", *EOBA*, VII, Madrid, 1995, 377-435.

MARÍN y FIERRO, *Sabios* = MARÍN, Manuela y FIERRO, Maribel, *Sabios y santos musulmanes de Algeciras*, Algeciras, 2004.

MOLINA, "Familias" = MOLINA, Luis, "Familias andalusíes: los datos del *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī", *EOBA*, III, Granada, 1990, 13-58.

PASCUAL, "Origen" = PASCUAL BAREA, Joaquín, "Origen y localización de la fortaleza de Xillibar en la sierra de Montellano (Sevilla)", *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, XI, Cádiz, 1996, 349-364.

PASCUAL, "Poblamiento" = PASCUAL BAREA, Joaquín, "El poblamiento antiguo y medieval de Sillebar (Montellano)", en *Mauror*, IV, Morón de la Frontera, 1997, 15-24.

PENELAS y ZANÓN, "Nómina" = PENELAS, Mayte y ZANÓN, Jesús, "Nómina de ulemas andalusíes de época almohade", *EOBA*, IX, Madrid-Granada, 1999, 11-222.

DE LA PUENTE, "Biografías" = DE LA PUENTE, Cristina, "Biografías de andalusíes en *Nayl al-ibtihāŷ bi-taṭrīz al-Dībāŷ* de Aḥmad Bābā, A*zhār al-riyāḍ fī ajbār al-Qāḍī 'Iyāḍ* de al-Maqqarī y *Šaŷarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāṭ al-mālikiyya* de Majlūf", *EOBA*, VII, Madrid, 1995, 437-487.

DE LA PUENTE, "Transmisión" = DE LA PUENTE, Cristina, "La transmisión de hadiz y de tradiciones ascéticas en al-Andalus en el s. VI/XII a través de la biografía de Ibn Baškuwāl" *EOBA*, VII, Madrid, 1995, 231-284.

QĀRA, *Ibn Šakīl* = QĀRA, Ḥayāt, *Abū l-'Abbās Aḥmad b. Šakīl al-Andalusī. Šā'ir Šarīs*, Abu Dhabi, 1998.

RAMÍREZ DEL RÍO, "Ibn Lubbāl" = RAMÍREZ DEL RÍO, "Ibn Lubbāl al-Šarīšī, Abū l-Ḥasan", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 4, 2006, 29-31 (nº 736);

RODRÍGUEZ, "Biografías" = RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, "Biografías almohades en el *Tašawwuf* de al-Tādilī", *EOBA* X, Madrid-Granada, 2000, 167-193.

RODRÍGUEZ GÓMEZ, "Ibn al-Fajjār" = RODRÍGUEZ GÓMEZ, M. D., "Ibn al-Fajjār al-Arkušī, Abū Bakr", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, 2004, 86-9 (nº 442).

SEZGIN, *GAS* = SEZGIN, F., *Geschichte der arabischen Schriftums*, Leiden, desde 1967.

VEGA ALONSO, "Ibn Labbāl" = VEGA ALONSO, Antonio, "Ibn Labbāl, poeta y cadí jerezano", *EÁDLSL*, Granada, 1999, 257-69.

VIZCAÍNO, "Lectores" = VIZCAÍNO, Juan M., "Lectores del Corán en al-Andalus: andalusíes en dos diccionarios biográficos de *qurrā'*, *EOBA*, VI, Madrid, 1994, 463-504.

VON SCHACK, *Poesía* = VON SCHACK, Adolf Friedrich, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, trad. esp. de don Juan Valera, Madrid, 1988.

AL-ZIRIKLĪ, *A'lām* = AL-ZIRIKLĪ, *Al-A'lām, qāmūs tarāŷim li-ašhar al-riŷāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribīn wa-l-mustašriqīn*, 8 vols., ed.

ABŪ ‘ABD ALLĀH MUḤAMMAD B. SA‘ĪD AL-ṢANHĀĞĪ AL-ZAMMŪRĪ, UN AUTEUR PEU CONNU DE L’EPOQUE MERINIDE (VIIIe/XIVe)

Belkacem **DAOUADI**[*]
Université Jean Moulin-Lyon III /CNRS

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 79-105

Resumen: Este artículo está formado por la edición y la traducción francesa de algunas pasajes de la obra *Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār* («Tesoro de secretos y de ideas fecundas») del *qāḍī* de Azemmour Abū ‘Abd Allāh al-Ṣanhāğī al-Zammūrī (m. 795/1392) así como de algunos comentarios históricos y lingüísticos acerca de dicha obra. Este texto, que puede ser considerado como casi desconocido en el mundo árabe como en el mundo occidental, aporta un gran volumen de datos variados. La propia personalidad de su autor desvela una gran capacidad en la organización de las noticias, la originalidad de las reflexiones a menudo finas y a veces cargadas con una cierta espiritualidad. Por ello, podríamos decir que esta obra pertenece al género de las enciclopedias.

Palabras-claves: Abū ‘Abd Allāh al-Ṣanhāğī al-Zammūrī; siglo VIII/XIV; Magreb occidental; literatura; enciclopedias.

Abstract: This article consists of the edition and French translation of a few passages taken from *Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār* (‘Treasury of secrets and fruitful ideas’) by the *qāḍī* Abū ‘Abd Allāh al-Ṣanhāğī al-Zammūrī (m. 795/1392) (d. 795/1392), as well as historical and linguistic comments to the passages. In spite of being nearly unknown in the Arab world as well as in the West, the text yields much varied data. The very personality of its author reveals a great capacity in organizing his news, and includes acute original ideas which are often tinged with a bit of spirituality. Besides, we argue that this book belongs to the genus of encyclopedias.

Key-words: Abū ‘Abd Allāh al-Ṣanhāğī al-Zammūrī; VIIIth/XIVth century; West Maghreb;

[*] E-mail : belkacemdaou@yahoo.fr

Literature; Encyclopedias.

0. Introduction

Cet article traite de la vie d'un écrivain de la fin du VIIIe/XIVe siècle sous le pouvoir des Mérinides. Il s'agit d'Abū 'Abd Allāh al-Ṣanhāǧī connu sous le nom d'Ibn Šābiḏ. Certes il ne fût pas inconnu de son vivant et de son temps, mais il le devint plus tard pour intégrer cette cohorte d'illustres obscurs que le temps enveloppa de sa patine. Les mouvements de l'histoire ont de ces humeurs, de ces élections et de ces exclusions qu'on n'explique pas toujours ni aisément. Il est ainsi de ces oublis, et notre auteur n'est ni le premier ni ne sera le dernier de cette série. Les documents en notre possession ne nous facilitent pas la tâche, car ils sont à son sujet, lacunaires. Rien n'est plus malaisé que de déterminer les circonstances de la composition de l'ouvrage *Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār*. Le livre d'al-Ṣanhāǧī est un vrai fouillis : versets coraniques, propos prophétiques, traditions, récits et commentaires voisinent et se heurtent tout au long du texte. L'auteur procède par entassement, récapitulation avec de fréquents retours sur un même sujet, et variations sur un même thème. Il recueille toutes les dépositions faites et les aligne en les confrontant. Tout parle de tout et les langages s'interpénètrent, la science se faisant des encyclopédies de l'époque. Nous voulons parler de sa construction, que l'on peut appeler ici « verticale » dans la mesure où elle rend compte d'une volonté de traiter les sujets allant du monde supérieur au monde inférieur, de l'univers divin à la terre et à l'homme. Cette structure apparaît nettement dans la succession des parties : le monde supérieur, le monde inférieur, l'homme, son devenir après le Jugement dernier. Notre auteur avait en effet une formation complète de savant médiéval : juriste, traditionniste, grammairien, historien, géographe, astrographe et, à ses heures, voyageur. Aucun savant ne pourrait, de nos jours, se targuer de tant de disciplines sans qu'on qualifie ses activités d'aberrantes dissipations, l'université surtout, qui voit les *touche-à-tout* d'un mauvais œil. On ne peut douter qu'il ait puisé, *à pleines mains*, dans l'ouvrage d'al-Ṣanhāǧī est beaucoup plus axé sur la tradition, la mystique, la lexicographie, les merveilles, la littérature et la grammaire.

1. Al-Ṣanhāğī et son époque

Nous ne connaissons de l'auteur que la date de sa mort (795/1392). Il appartient à une époque difficile et mouvementée, dominée par les intrigues de princes ambitieux et au destin éphémère. Qui a souvenir de Abū Zayyān Muḥammad III (763-768/1362-1366) ou de Abū l-ʻAbbās Aḥmad, (776-786/1374-1384), souverains faibles, dont la tâche ne fut jamais à la hauteur des prétentions ? Les historiens la qualifient de mérinido-wattasside en référence à ces dynasties cousines où le sceptre était à l'effigie de la tribu. Le pouvoir était devenu totalement héréditaire et fondé sur le clientélisme familial. Nous lisons sous la plume de deux spécialistes du sujet : « *Pour obtenir une récompense, les panégyristes choisissaient leurs thèmes en fonction des besoins ressentis par les rois, en essayant de « frapper » le plus fort possible sur les points faibles. Une telle attitude leur permettait d'accéder à la cour et de compter parmi les membres constituant la* ḥāšiya*, l'entourage du monarque. Le plus souvent c'était le souverain lui-même qui inspirait au chantre le genre à traiter. Cette inspiration visait avant tout un but politique. (...) Il s'agissait le plus souvent, bien que détenteurs d'un pouvoir temporel réel, de légitimer en quelque sorte leur autorité spirituelle en se donnant pour ascendance une origine noble.* »(1) Quand on manque cruellement à son temps, on cherche une reconnaissance ou un prestige de substitution : une affiliation de pacotille, combinant et arrangeant tout à loisir. Et les secrétaires et les poètes du sérail, y allaient bon train avec leurs arbres généalogiques, comme si l'essentiel était là. Le mérite était mis à l'encan. Al-Ṣanhāğī a vécu sans doute pendant le règne des souverains dont les noms suivent :

Abū l-Ḥasan ʻAlī 1er (732-749/1331-1348)
Abū ʻInān Fāris (749-759/1348-1359),
Muḥammad II al-Saʻīd (759/1359),
Abū Salīm ʻAlī II (759-763/1359-1362)(2),
Abū ʻUmar Tāšfīn (1361/762),
ʻAbd al-Ḥalīm (762-763/1361-1362),

(1) Mohammed Benchekroun, *Le milieu marocain et ses aspects culturels.* (Étude sociologique, institutionnelle, culturelle et artistique à l'époque mérinide et Wattasside), Maroc, 1970, p. 51.

(2) C'est pendant son règne qu'il rencontra Ibn al-Ḫaṭīb.

Abū Zayyān Muḥammad III (763-768/1362-1366),
Abū Fāris ʻAbd al-ʻAzīz (768-774/1366-1372),
Abū Zayyān Muḥammad IV (774-776/1372-1374),
Abū l-ʻAbbās Aḥmad ce souverain a régné de (776-786/1374-1384) destitué, puis ramené au pouvoir (789-796/1387-1393) ; cette date correspond à la mort de al-Ṣanhāǧī,
Mūsā (786-788/1384-1386),
Abū Zayyān Muḥammad V (788/1386).

Cette liste doit être considérée comme encore hypothétique, mais elle est tout de même vraisemblable si l'on admet qu'il avait entre vingt et trente ans lorsqu'il rencontra Ibn al-Ḫaṭīb. Elle a été en effet établie en nous fondant sur sa rencontre avec Ibn al-Ḫaṭīb et sur sa date de décès, elle connue, comme points de repères(3)

Notre auteur a vu passer plus d'une dizaine de souverains. C'est dire combien la période était mouvementée et d'une grande fragilité politique, si l'on excepte, bien sûr, les trente premières années : celles des règnes d'Abū l-Ḥasan ʻAlī 1er et de Abū ʻInān Fāris durant lesquels la longévité du pouvoir assura une certaine stabilité au pays. La question que l'on se pose est la suivante : y a-t-il des faits ou quelque indice dans le *Kanz al-asrār* –même si la politique n'en est pas le sujet– qui renvoie à ces turbulences ou, tout au moins, y font allusion ? Nous pensons que oui. La critique du pouvoir, tel qu'il fut pratiqué surtout dans la deuxième période de la dynastie mérinide par tant de vizirs prétendants et usurpateurs, existe dans le texte, mais de façon très détournée et dispersée, mais jamais frontale. Elle est insinuée dans les termes même de la tradition et s'y infiltre. Cette dernière lui sert même de garantie.

La vie intellectuelle, à l'époque où vécut al-Ṣanhāǧī, connaîtra une production importante. De grands noms émergeront dans des domaines variés : Ibn al-Ḫaṭīb (fonctions de plume : historiographie, secrétariat et poésie) Ibn Baṭṭūṭa (voyageur), Ibn Ḫaldūn et notre auteur al-Ṣanhāǧī est aussi de cette époque.

(3) Celles-ci sont signalées en gras.

2. Portrait d’ al-Ṣanhāğī d’après les sources biographiques

Sur sa vie, on a fort peu d’informations, très peu de détails et les bribes de renseignements que l’on peut glaner, ici ou là, à son sujet sont insuffisantes, vagues et imprécises, surtout celles concernant les dates. C’est à partir de ces informations éparpillées qu’on nous tentons ici malgré tout de reconstituer une brève biographie.

2.1. Filiation : celle-ci comporte quelques nuances d’un chroniqueur à un autre). Le *šayḫ*, juriste et *qāḍī*, le voyageur al-Ḥāğğ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Sa‘īd Ibn ‘Uṯmān Ibn Sa‘īd al-Hannā’ī al-Baransī al-Ṣanhāğī al-Zammūrī, connu sous le nom de Naqšābū. Il serait né entre les années (725-730/1325-1330) à Azemmour.

On essaye de dresser un portrait d’al-Ṣanhāğī nom, filiation, naissance et décès, écrits, maîtres, condisciples, disciples, fonction, etc. Nous sommes partis de ce document, inestimable à nos yeux, qu’est sa rencontre avec Ibn al-Ḫaṭīb (1313-1374) et le portrait *incisif* qu’en dresse ce dernier dans la *Nufāḍa* (approximativement en 1361). Puis celui plus bref d’un disciple potentiel, Ibn al-Aḥmar (1326-1406), ensuite ceux plus tardifs, tel que Aḥmad Bābā al Tunbuktī.

2.2. Ses maîtres : il étudia auprès de Abū Ḥayyān(4) et du *qāḍī* Ibn ‘Abd al-Razzāq al-Ğazūlī(5) et Abū l-‘Abbās Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Maknāsī plus

(4) Abū Ḥayyān Aṯīr al-Dīn Muḥammad b. Yūsuf al-Ġarnāṭī, le plus remarquable des grammairiens arabes de la première moitié du VIIIe/XIVe siècle, naquit à Grenade, en novembre 1256, et mourut en ṣafar 745/Juillet 1344 au Caire où, après dix ans de fécondes études et de voyages à travers la totalité du monde arabe, il avait enseigné les disciplines coraniques à la mosquée d’Ibn Ṭūlūn. On attribue à ce savant soixante cinq ouvrages, traitant de la langue arabe et d’autres langues (notamment le turc, l’éthiopien et le persan) d’études coraniques, de traditions, de jurisprudence, d’histoire, de biographie et de poésie. Parmi ses livres *Manhağ al-sālikīn* commentaire d’*al-Alfiyya* d’Ibn Mālik. Cf. *E I*, nouvelle édition, t 3, pp. 129-130.

(5) Muḥammad b. ‘Abd al-Razzāq al-Ğazūlī étudia à Fès et apprit le fiqh en Tunisie auprès du cheikh Ibn ‘Abd al-Rafī‘ et Abī ‘Abd Allāh al-Nafẓāwī. Il occupa plus tard le poste de *qāḍī* à Fès où il mourut en 758/1393.Cf. Aḥmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muḥtāğ li ma‘rifat man laysa fī l-dībāğ*, 2 tomes, éd. Wazārat al-Awqāf wa al-šu’ūn al-islāmiyya al-Mamlaka al-Maġribiyya, 1421/2000, II, p. 61.

connu sous le nom de al-Maǧāsī[6]et de l'érudit al-Maqqarī al-Ǧadd (l'aïeul), [7]ce dernier eut aussi pour disciples d'illustres savants tels : Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb[8]; Abū 'Abd Allāh Ibn Zamrak[9]; Abū 'Abd Allāh al-Qiǧāṯī[10]; Ibn

(6) Faqīh de Fès, il étudia auprès de Sulaymān al-Wanšarīsī. Il mourut en 732/1331. Cf. *Kifāyat al-muḥtāǧ*, t, 1, p. 195.

(7) Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr al-Quraš al-Tilimsānī, connu sous le nom al-Maqqarī. Il étudia en Egypte auprès du cheikh 'Abd Allāh al-Mannūfī et al-Tāǧ al-Tabrīzī, à La Mecque auprès Ḫalīl al-Makkī, et au Šām auprès du Šams Ibn Sālim. Parmi ses ouvrages *al-Ḥaqā'iq wa al-raqā'iq*, *Iqāmat al-murīd* dans le *taṣawwuf* et *al-Qawā'id* dans le *fiqh*. Il occupa le poste de Qāḍī à Fès ou il mourut en 758/1393 et fut enterré à Tlemcen. Cf. Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa*, Dār al-kutub al- 'ilmiyya, Beyrouth Liban, t, 2, pp. 116-144, Aḥmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muḥtāǧ*, t. 2, pp. 62-67, et Ziriklī Ḫayr al-Dīn al-Ziriklī, *Qāmūs tarāǧim al-a'lām, li-ašhari al-riǧāl wa al-nisā' min al-'arab wa al-musta'ribīn wa al-mustašriqīn*, en 8 t., huitième éd. Dār al-'Ilm li-l-malāyīn, Beyrouth Liban, I, p. 227.

(8) Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sa'īd b. 'Abd Allāh b. Sa'īd b. 'Alī b. Aḥmad al-Salmānī, vizir et historien de Grenade, qui portait les *laqab*-s de Lisān al-Dīn et de *Ḏū al-Wizārataayn*, naquit à Loja, à une cinquantaine de km de Grenade, le 25 raǧab 713/ 15 novembre 1313, mais reçut son instruction à Grenade où son père s'était installé pour entrer au service du sultan Abū al-Walīd Ismā'īl. Il eut des maitres nombreux et éminents qu'énumèrent ses biographes et, grâce à leur enseignement et à ses vastes connaissances formation qui devaient lui permettre de se distinguer dans divers branches du savoir et d'écrire de nombreux ouvrages dont les titres dépassent le chiffre de soixante. Ses qualités et son savoir le firent entrer, au service du sultan Abū Ḥaǧǧāǧ Yūsuf b. Ismā'īl en qualité de secrétaire, sous la direction administrative et technique du vizir Abū l-Ḥasan 'Alī b. al-Ǧayyāb, ce dernier étant mort de la peste, Ibn al-Ḫaṭīb fut nommé aux fonctions de *kātib al-inšā'* chef de la chancellerie royale, avec le titre de vizir, il les conserva sous le règne de Muḥammad V al-Ġānī bi-llāh qui éleva son rang et sa catégorie, et c'est alors qu'il prit le titre de Ḏū al-Wizārataayn. Ibn al-Ḫaṭīb fut assassiné dans sa prison en 776/1374. Voir *Iḥāṭa*, IV, pp. 372-552, Aḥmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muḥtāǧ*, II, pp. 83-84 et *E I*, nouvelle édition, t. 3, pp. 859-860.

(9) Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Yūsuf al-Surayḥī, connu sous le nom d'Ibn Zamrak, poète et homme politique andalou, né à Grenade en 733/1333. Bien que d'humble origine, il se consacra à l'étude et se forma aux côtés de maîtres célèbres, notamment al-Šarīf al-Ġarnāṭī et Ibn al-Ḫaṭīb. Grâce à la protection active de ce dernier, le jeune poète entra dans l'administration de l'État grenadin. En 760/1359, lorsque Muḥammad V fut déposé et recueilli à Fès par le sultan mérinide Abū Salīm, Ibn al-Ḫaṭīb et Ibn Zamrak le suivirent en exil. Pendant cette période, Ibn Zamrak poursuivit ses études, participa aux fêtes de la cour et composa, à l'occasion, des vers. Lorsque, après diverses vicissitudes, Muḥammad V rentra à Grenade (763/1362), il le nomma secrétaire particulier (*kātib sirrih*). Durant les années suivantes, il joua souvent le rôle de poète de cour.

Ḫaldūn[11] ; Abū Isḥāq al-Šāṭibī[12]; Abū Muḥammad ʻAbd Allāh Ibn Ǧuzay[13]; al-Ḥafīḍ Ibn ʻAllāq[14], Ibn ʻAbbād al-Rundī[15] entre autres, etc. Tout comme il

En 773/1371-2, Ibn al-Ḫaṭīb, qui avait jusqu'alors mené avec le monarque nasride la politique compliquée de Grenade, tout particulièrement touchant le Maroc, qui était dans une situation chaotique depuis l'assassinat d'Abū Salīm (762/1361), fit défection et rejoint à Tlemcen le sultan mérinide ʻAbd al-ʻAzīz, ce fut alors qu'Ibn Zamrak accéda au poste de premier ministre à la place de son maître. Le *dīwān* d'Ibn Zamrak n'a pas été conservé, mais un nombre considérable de poèmes, recueillis par Ibn al-Ḫaṭīb et reproduits par al-Maqqarī. Voir *Dībāǧ* d'Ibn Farḥūn, Caire 1351, pp.282-2833; Ibn al-Ḫaṭīb*, al-Kātiba al-kāmina*, éd. Iḥsān ʻAbbās, Beyrouth, 1953, pp. 282-288, *Kifāyat al-muḥtāǧ*, II, pp. 115-116 et *E I*, nouvelle éd., III, p. 997.

(10) Muḥammad b. Muḥammad ʻAlī b.ʻUmar b. Ibrāhīm al-Qīǧātī al-Ġarnāṭī. Il apprit l'arabe auprès d'al-Bayānī et Ibn al-Faḫḫār al-Bīrī et le *fiqh* auprès d'al-Maqqarī et Abū al-Barakāt b. al-Ḥāǧǧ. Il expliqua *al-Burda*. Il mourut en 811/1408. Cf. Aḥmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muḥtāǧ*, II, p. 114-115.

(11) Ibn Ḫaldūn, Walī al-Dīn ʻAbd al-Raḥmān Ibn Muḥammad, historien et sociologue d'origine maghrébine qui passa la fin de sa vie en Orient et laissa une œuvre, qui fit l'objet ultérieurement d'interprétations diverses, lui valant d'être aujourd'hui considéré comme un penseur original. Il naquit à Tunis en 1332 dans une famille originaire de Hadramaout, qui était venu s'établir à Séville dés le IIe/VIIIe siècle et qui avait quitté tardivement l'Andalous pour Ceuta d'abord, puis pour Tunis. Il reçut une éducation traditionnelle soignée dans sa ville natale où s'établis des savants formés auparavant dans l'entourage des Mérinides. Il se trouvait orphelin à dix sept ans, gagna Fès où prospérait alors le centre intellectuel le plus brillant du Maghreb. Il y obtint un emploi dans l'administration à la fin de 1350 et fit partie, après diverses péripéties, de l'entourage du sultan Abū ʻInān pour être après jeté en prison en 1357 et y rester deux ans. Devenu secrétaire à la chancellerie du nouveau sultan, il fut encore une fois victime de vicissitudes diverses et, en 1362, trouva refuge dans la principauté de Grenade auprès d'un émir Nasride .Trois plus tard, il se trouva à la cour de Bougie où il occupa la fonction de chambellan. On le retrouve en 1375 à Tlemcen, puis peu après au château d'Ibn Salama pas loin de cette ville, où il rédigea ses *Prolégomènes*. Après un passage à Tunis, il se rendit alors dans l'Égypte des Mamelouks au Caire où il exerça la fonction de professeur et de grand *qāḍī* à l'école juridique et y mourut en 1406. Cf. *Kifāyat al-muḥtāǧ*, I, pp. 270-272, Ziriklī, *A'lām*, II, p. 330, *EI*, III, pp. 849-855 et *Dictionnaire historique*, p. 369-370.

(12) Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Laḫmī al-Ġarnāṭī *faqīh* malikite d'al-Andalus. Al-Šāṭibī est né et mort à Grenade en (790/1388). C'est dans cette ville qu'il effectua ses études. Ses maîtres Abū ʻAlī Manṣūr al-Zawāwī et al-Maqqarī al-Ǧadd (m. 759/1357), tous transmetteur du *Muḫtaṣar al-muntahā* d'Ibn al-Ḥāǧib (basé sur *al-Maḥṣūl* de Faḫr al-Dīn al-Rāzī), furent d'une importance particulière dans la formation de al-Šāṭibī, en suscitant chez lui l'intérêt dans *uṣūl al-fiqh* et le *kalām*. Il semble qu'al-Maqqarī al-Ǧadd ait également introduit al-Šāṭibī au Soufisme, par une chaine particulière. Parmi les œuvres d'al-Šāṭibī, on

affirme dans *al-Mu'tamad* avoir, lors de son voyage à la Mecque, assisté à des cours auprès des *šuyūḫ* de Miṣr (Le Caire) et d'Alexandrie. Parmi ses maîtres, nous avons aussi le fameux al-Ḫalīl al-Makkī(16).

2.3. Ses disciples : nous ne lui connaissons comme disciple direct qu'Ibn al-Aḥmar(17).

---

en trouve certaines sur la grammaire, *Šarḥ alfiyyat Ibn Mālik*, dont il existe un manuscrit, *Kitāb uṣūl al-naḥw* et *al-Muwāfaqāt* dans *al-Uṣūl*. Cf. *Kifāyat al-muḥtāǧ*, I, pp. 153-157 et *EI*, IX, p. 376.

(13) Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Kalbī, écrivain arabe né en 721/1321 à Grenade, dans une famille de lettrés. Son père était connu notamment comme poète et comme *faqīh* ; il fut un des maîtres de Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb. Ibn Ǧuzay a servi le royaume nasride comme *kātib* sous le règne du Abū al-Ḥaǧǧāǧ Yūsuf (733-755/1333-1354), il passa ensuite à Fès, où le Marinide Abū 'Inān (750-759/1349-1358) lui donna l'ordre de consigner par écrit le texte de la *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa. Il mourut vers 756-8/1355-7. C f. *al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa*, II, pp. 163-171, al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muḥtāǧ*, I, pp. 153-157 et *E I,* nouvelle éd., III, p. 779.

(14) Muḥammad b. 'Alī b. Qāsim b. Alī b. 'Allāq al-Ġarnātī, *qāḍī* et *muftī* de Grenade. Parmi ses écrits *Šarḥ Ibn al-Ḥāǧib al-far'ī*, *Šarh farā'iḍ Ibn al-Šāṭ*. Il mourut en 806/1403. Cf. al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muḥtāǧ* , t. 2, p. 113.

(15) Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Isḥāq al-Nafzī al-Ḥimyarī, (733-792/1333-1390) auteur mystique ayant joui d'une grande célébrité dans le Maroc où régnait la dynastie des Marinides. Né à Ronda dans le Royaume des Nasrides et venu dans sa jeunesse au Maghreb pour y recevoir sa formation religieuse, il suivit d'abord l'enseignement de jurisprudence (*fiqh*) malikite, dans les madrasas de Fès, mais il abandonna rapidement les sciences juridiques pour s'adonner à l'ascétisme et au soufisme sous la direction d'un maître de Salé. Ensuite il est devenu un cheikh et nommé prédicateur de la grande mosquée Qarawiyyîn à Fès. Il mourut dans cette ville après avoir composé quelques-unes des œuvres les plus marquantes du soufisme tel que le commentaire des Sentences d'Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī ainsi que ses diverses lettres de direction spirituelle. Cf. Aḥmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muḥtāǧ*, II, pp. 109-113, Ziriklī *A'lām*, V, p. 299 et Dominique et Janine Sourdel, *Dictionnaire Historique de l'Islam*, pp. 360-361.

(16) Ḫalīl b. 'Abd l-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Umar al-Mālaqī, homme pieux, *faqīh* et *imām* d'al-Ḥaram al-Makkī. Né à Malaga, mourut à La Mecque en 760/1358. Cf. *Kifāyat al-muhtāǧ*, I, pp. 196-197.

(17) Ismā'īl b. Yūsuf b. Muḥammad b. Naṣr al-Ḫazrajī, connu sous le non d'Ibn al-Aḥmar. Historien de la dynastie mérinide. Vécut à Grenade mourut à Fès en 807/1404. Parmi ses ouvrages *Naẓīr farīd al-ǧumān fī naẓm fuḥūl al-zamān*, *Rawḍat al-nisrīn fī aḫbār Banī Marīn* et *Mustawda' al-'alāma*. C f. Ziriklī, *A'lām*, I, pp. 329-330.

2.4. Ses œuvres signalées par les sources :

Muʻtamad al-nāğib fī īḍāḥ mubhamāt Ibn al-Ḥāğib[18] en trois tomes[19].

Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār [20].

al-Tuḥfa al-ẓarīfa fī al-asrār al-šarīfa[21].

Un commentaire de la *Risāla* d'Abū Zayd al-Qayrawānī[22].

2.5. Ses biographes :

2.5.1. Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb (713-776/1313-1374)

Le portrait le plus ancien que nous ayons de l'auteur est celui qu'en brosse sévèrement le grenadin Ibn al-Ḫaṭīb (713-776/1313-1374) dans sa relation de voyage *Nufāḍat al-ğirāb,* composée lors de son exil au Maroc entre 759/1357 et 763/1361, contenant, outre quelques faits de l'histoire des Nasrides, des lettres et de la poésie, une histoire suivie des Mérinides. Ibn al-Ḫaṭīb dit l'avoir rencontré dans la région de Dukkāla. Le portrait ne paye pas de mine et n'a pas fière apparence. L'ironie et le ressentiment, sans que l'on en sache vraiment la raison, y dominent. A certains endroits l'hostilité, à l'égard de toute la contrée, est violemment marquée. Le moins que l'on puisse dire est qu'Ibn al-Ḫaṭīb l'exilé à l'encre corrosive, n'a pas la plume tendre. Ce passage, qui nous intéresse immédiatement, retrace les linéaments physiologiques et moraux de notre auteur. Il est intéressant, nous n'y accordons en effet foi qu'en cela, dans la mesure où il est fait sur le vif et instantanément ; et singulièrement nous

(18) Jamāl al-Dīn Abū ʻAmr ʻUṯmān b. Abī Bakr al-Mālikī, *faqīh* malikite et grammairien. Naquit à Ansā, village de la haute Égypte. Il étudia au Caire les sciences islamiques auprès de Muḥammad al-Ġaznāwī. Il séjourna et enseigna au Caire, puis à Damas à la Zāwiya malikite de la grande-mosquée. Parmi ses ouvrages *al-Šāfiya* et *Muʻtamad Ibn al-Ḥāib*. Ibn l-Ḥāğib mourut en 647/1249. Cf. Ziriklī *Aʻlām*, IV, p. 211 et *E I*, nouvelle éd., III, pp.804-806.

(19) Signalé par Tunbuktī, dans *Nayl al-ibtihāğ bi-taṭrīz al-Dībāğ*, Manšūrāt Kulliyat al-Daʻwa al-Islāmiyya, Ṭarābulus, 1989, p.457.

(20) Ibn al-Ḫaṭīb Lisān al-Dīn, *Nufāḍat al-ğirāb fī ʻulālat al-iġtirāb*, édition établie par Aḥmad Muḫtār al-ʻAbbādī révisée par ʻAbd al-ʻAzīz al-Ahwānī. Dār al-našr al-maġribiyya (sans année d'édition), pp. 75-76 et Tunbuktī, *Nayl al-ibtihāğ*, p. 457.

(21) Brockelman précise qu'il a rédigé deux traités dans la première moitié du VIIIe/XIVe siècle : *Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār* et *al-Tuḥfa al-ẓarīfa fī l-asrār al-šarīfa*, ce dernier traité se trouve actuellement à la bibliothèque d'al-Qarawiyyīn à Fès sous le n° 1494 d'après Brockelman, vol 7, partie 12, p. 448.

(22) Signalé par Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, dans *Ğaḏwat al-iqtibās fī ḏikr man ḥalla min al-aʻlām bi-madīnat Fās*, éd. Dār al-Našr li-l-ṭibāʻa wa al-warāqa, Rabat, p. 238.

renseigne autant sur Ibn al-Ḫaṭīb que sur al-Ṣanhāǧī. Il est néanmoins précieux dans la mesure où c'est le seul portrait dont nous disposons, dans l'état actuel de nos recherches, et d'autant plus important qu'il est oculaire et écrit sur le vif :

(وتلقانا مشرف المجى بها الشيخ الفقير الخير أبو عبد الله اللجائي، قريع الأمانة والفضل، العف اليد، الحصور عن مساس الجباية، المتّصل الاستعمال باستصحاب الحال الرقيقة، وسقوط التهمة من أهل الطلب والسذاجة وحسن العهد وكرم العشرة، الجواد على كونه منينا. عدم العتاد في حال الكبرة. تلقانا في جملة من أتباع الخدمة، ثم تلاهم مركب القاضي والعدول، وقاضيها الحاج أبو عبد الله محمّد ابن سعيد الصنهاجي الزّمّوري، رجل مختصر البنية والثوب قد طرقه الوخط على حداثة، يحفظ غثاء من منقول كتب التفسير وغيرها، ذاكر لمسائل متعددة، مسترسل اللسان في أسلوب يفضحه الإعراب عادة لا جهلا بقانون النحو. شموس عند المذاكرة في المسائل العلمية، أطرف بحديث رحلته. ولما نزلنا خنس فلم نسمع له ذكرا إلى أن شيّعنا من الغد، فسعّطته بخردل العتب ديدن في مقصّرى هذا الصنف القمن، بفعل الأغنياء في البر المستحق لولا رؤية الفضل لنفسه بمزية الفضل، فزلّة العالم معروفة بعدم الاقالة، فاستعتب واعترف، وسألته الاجازة فيما يحمله، واكتتاب شيء من منظومه الكثير، وقد سمّى موضوعات ذكرها من تأليفه فوعد بذلك مطيّرا به إلى محل المبيت ليلتئذ. وتلاحق بي رسوله بتزر يتضمن ذكر أشياخ أكثرهم غير مسمّى، وجلب شيئا من حاله حتى عن القابلة التي التقطته ورؤيتها إياه على هيئة عن المكلف المخاطب بوظائف الشريعة من سجود ورفع يد إلى السماء، إلى أمثال هذا. فخاطبته وأعدت الرسول إليه بقولي:

أليس قليل نظرة إن نظرتها إليك وكلاّ ليس منك قليل.

وصلت أيها الفاضل رقعتك التي تضمنت الفوائد، وصلتك التي استصحبت العائد، وشاهد فضلك متفننة الذي بين تصريفه الأصلي والزايد، في ضروب لا تجنح شمسها لغروب، هزت ألحانها من عطفي طروب، واستقر قراها بين يدي أكول لمثلها وشروب. فللّه ما تضمنت من فوائد رحلة حجازية لبست من حسن الحجى زيّه، وذكر أعلام وأركان استلام إلا أنها كانت كليلة الوصل ما عابها إلا القصر، فلوددت أن أمدها بسواده مني القلب أو البصر. بخس وزنها الاختصار لا بل الاقتصار، وافتقرت إلى شرح يقع به على

متعاصي معانيها الانتصار، ووعد المجلس القاضوي باكتتاب شيء من منظومه بعد اعترافه بأنه كثير ومهاد وثير فما كان إلا الوعد، والأخلاف من بعد:

يا لواة الدّين عن ميسرة والضنينات وما كنّ لئاما.

والظن بسيدي أنه دعا عند شربه من بئر الحرام، بأن ترفع عنه مؤنة الكرم، فأجيبت الدعوة كما ورد، واستقام العمل واطرد، فكان اللقاء على مسافة قصيرة، وملاحظة البر بمقلة غير بصيرة، والزيارة مزورّة، وأظنه لاحظ بيت شاعر المعرة:

لو اختصرتم من الاحسان زرتكم*******والعذب يهجر للإفراط في الخصر.

والقرى قد كفي القاضي والحمد لله مؤنته الثقيلة، و لم يحوج إلى تشويش العقل واستخدام العقيلة، وهذا القسم غير معدود ولا تقع المشاحّة إلا في مودود. وهمّ بتحفة شعره ثم قال بالبداء وناداه الإنجاز فصمّ عن النداء فاطّرد باب الشّحّ حسّا ومعنى، وموحدا ومثنى حتى كأن دكّالة، شرّابة لسرو القضاة أكّاله، وبيدها لتحجير أيديهم وكاله. وهذه الحركة كانت لمحبة حركة الفتح، ووجهة المد والمنح، فلو لم يقع فيها بخله تميمه، للقعتها العين وعسر الهين، والقاضي أعزه الله كمال، وعيب المكال لا ينكر، والغالب الفضل، وغير الغالب لا يذكر، وهو على التّافه يشكر. داعبته حفظه الله مداعبة من يعتقد خلاف مقاله، ويرجح القناطر المقنطرة بمثقاله، ولا يقول في حال سروه بانتقاله، ومع اليوم غد، ولكل شيئ أمد، ويرجّى أن يمتع الله منه بوقت يقع فيه استدراك، ويرتفع باختصاص النزول لديه اشتراك إن شاء الله.)

« *Nous y*[23]*fûmes reçus par le chargé des impôts, l'humble et bon cheikh, Abū ʿAbd Allāh al-Lijā'ī*[24]*, homme digne de confiance et obligeant ; incorruptible et refusant tout profit illicite (*ʿaff al-yad*)*[25] *; prompt à rendre*

(23) *Al-Madīna* où fut reçu Ibn al-Ḫaṭīb venant d'*Asfī*. Tout semble faire croire que al-Ṣanhāğī en était le *qāḍī*, du moins pendant la présence de Lisān al-Dīn, alors exilé dans cette région. La fonction pourrait avoir été entre temps élargie, car tous les manuscrits, certes ultérieurs, précisent qu'il était qāḍī d'Azemmour.

(24) Le commentateur du texte fait suivre ce nom de la note suivante : « L'on peut supposer qu'il fut un membre de la famille de ʿAbd al-Raḥmān al-Liğā'ī (mort en 771/1369) qui le premier introduisit l'abrégé de jurisprudence Malikite de Ibn al-Ḥāğib al-Miṣrī au Maghreb. Voir *Durrat al-ḥiğāl* d'Ibn al-Qāḍī.

(25) La levée d'un impôt privatif ou personnel semblait commune sous le règne concussionnaire des Mérinides. Cette *exemption*, paradoxalement, le rappelle de façon vive. (Voir Kably,

service aux plus faibles et sauf de toute concussion ou de légèreté ; fidèle à ses engagements et de compagnie agréable ; généreux malgré sa gène et loin de tout orgueil malgré sa fonction. Il nous reçut dans un groupe de personnages remplissant des fonctions auxiliaires, lesquels furent suivis par le cortège du qāḍī *et des témoins instrumentaires*(26) *(*ʻudūl*). Il s'agissait du* qāḍī *al-Ḥāǧǧ Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Sa'īd Ibn 'Uṯmān Ibn Sa'īd al-Ṣanhāǧī al-Zammūrī, homme trapu et à l'habit court, la tête précocement gagnée par le cheveu blanc (*ṭaraqahu al-waḫṭ ʻalā ḥadāṯa(27)*). Il maîtrise quelques morceaux de recueils d'exégèse et d'autres livres, tout comme il mémorise nombre de sujets. Il a la langue disserte, mais discourt dans un style que trahit, par endroits, la syntaxe*(28) *(*al-iʻrāb*) et non la méconnaissance de la grammaire (*al-

Mohammed, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1986, p. 221.

(26) Jurisprudence. Témoin instrumentaire. Celui qui assiste un notaire ou quelque autre officié public dans les actes pour la validité desquels la présence de témoins est nécessaire. (Bescherelle, *Nouveau Dictionnaire*, éd. Garnier).

(27) Si l'on prend en considération le fait que la *Nufāḍa* a été écrite entre 1359-1362, pendant l'exil d'Ibn al-Ḫaṭīb au Maroc, et que plus avant, rappelant la fondation d'al-Madīna par le souverain Abū ʻInān Fāris, il fit suivre la mention de son nom par : *raḥimahu Allāh* / que Dieu l'ait en miséricorde !, sachant que ce souverain a régné de 1348 à 1359, on peut donc déduire, sans exagérément nous tromper, que al-Ṣanhāǧī avait lors de sa rencontre avec Ibn al-Ḫaṭīb la trentaine et serait probablement né vers les 1325/1330, Ibn al-Ḫaṭīb avait lors la cinquantaine d'où, peut-être, cet air condescendant.

(28) À prendre dans le sens qu'en propose le Grevisse : « La syntaxe ou ensemble des règles qui régissent l'arrangement des mots et la construction des propositions. » ; Maurice Grevisse, *Le Bon Usage*, éd. Du Culot et Geuthner, 1964, p. 24. On peut déduire que la langue arabe n'était pas la langue maternelle d'al-Ṣanhāǧī ce qui serait, somme toute, naturel. Nous sommes dans une région berbère. Mais il y a quelque chose de dévalorisant dans ce détail d'une *langue qui bifurque*. Le verbe *faḍaḥa* est fortement connoté. Il est plus proche de *dénoncer* que de *laisser deviner*. L'information est donc à prendre avec beaucoup de circonspection sous la plume dépitée et dédaigneuse de Ibn al-Ḫaṭīb. L'étape suivante dans son itinéraire renforce cependant cette idée de région où les gens ne parlent pas couramment arabe. Notons seulement qu'aucun jugement de valeur n'est apporté le cas-ci : « Nous quittâmes le lieu le lendemain abordant la plaine délimitant les frontières d'al-Ṣanhāǧī et passâmes la nuit dans un endroit connu sous le nom de Šāwan chez un homme affilié aux soufis et de langue barbare (*ʻaǧamī al-lisān* / « de langue non arabe »). Il prit sur lui la charge du couvert malgré sa gène et le moment inopiné. Nous lui fûmes reconnaissants et Dieu suffît à sa peine ! » (*Nufāḍa*, p. 75).

naḫw*). Intransigeant*[29]*lors des échanges sur des matières scientifiques, plus accorte quand il conte ses voyages. A notre arrivée, il s'éclipsa*[30] *et nous n'entendîmes plus parler de lui jusqu'à ce qu'il nous ait reconduits le lendemain. Il essuya de ma part un camouflet de reproches. Foin du manquement des gens de cet acabit à l'égard des nobles, même pour ce qui concerne le minimum de bienséance nécessaire ! N'est-ce pas parce qu'ils se croient plus dignes de mérite (que leurs hôtes) ? En effet, l'entêtement obstiné du savant est connu. Mais finalement, il fit amende honorable et reconnut son tort. Je lui demandai alors la permission de faire usage de ce qu'il détenait (*wa-sa'altuhu al-ijāza fīmā yaḥmil*)*[31] *et de transcrire quelques-uns de ses*

(29) Si l'on se réfère au livre d'al-Ṣanhāğī *Kanz al-asrār*, ce qualificatif nous paraît injustifié, voire injuste. Notre auteur, s'agissant de quelque question, évoque, à être par instants lassant, objectivement des points de vue divergents, même radicalement opposés et ne donne son avis qu'une fois les différents points de vue énumérés. Peut-être aussi, et de cela nous ne pouvons témoigner, le vocable amplifié *šumūs* et non *šams* dit quelque chose de vif dans l'échange oral - sur la seule foi de Ibn al-Ḫaṭīb - impliquant fortement le corps, au contraire de l'écriture - sur celle-ci nous nous permettons un avis - qui se fait souvent à froid et avec une certaine distance. Cette intransigeance ne transparaît nullement à la lecture de l'ouvrage, même si l'auteur demeure imperturbablement sous l'ombre tutélaire de son maître Faḫr al-Dīn al-Rāzī.

(30) Rien n'indique la raison de cette éclipse subreptice (*ḫanasa*) : l'auteur était-il intimidé par Lisān al-Dīn ? Où ce dernier estima-t-il que l'accueil qui lui avait été réservé ne fût pas digne de son rang ? Oublia-t-il, auquel cas, qu'il était en disgrâce pendant cette période d'exil et que son attitude hautaine était de mauvais aloi ? Ou trivialement - nous le croyons - al-Ṣanhāğī ne lui fit pas une grande collation et ne le reçut pas en grandes pompes ? En avait-il les moyens ? Lui-même, d'ailleurs, le décrit comme pauvrement habillé.

(31) « *Iğāza*, autorisation, licence. En tant que terme technique, au sens étroit, c'est le fait qu'un garant qualifié d'un texte ou d'un livre entier, son œuvre propre ou un ouvrage reçu par l'intermédiaire d'une chaîne de transmetteurs remontant au premier transmetteur ou à l'auteur, accorde à quelqu'un l'autorisation de le transmettre à son tour de sorte que la personne autorisée puisse se prévaloir de cette transmission. » Georges Vajda, *Encyclopédie de l'islam*, p. 1046 Voir de G. Vajda, *Les certificats de lecture et d'audition dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*, éd. CNRS, Paris, 1957. L'auteur est en voyage et exilé et demande une sorte de patente qui attesterait un droit. *L'iğāza* serait donc une sorte de *sauf disposer d'un* – si on nous permet l'expression - d'un savoir en toute équité et en acquis de conscience. Elle reconnaît aussi, implicitement, la propriété intellectuelle. Le plagiat comme pratique courante au moyen âge, avec lequel on n'a pas arrêté de nous rebattre les oreilles, n'est ni chose recommandable ni souhaitée. Et malgré la critique ombrageuse qu'Ibn al-Ḫaṭīb décoche à l'endroit d'al-Ṣanhāğī il lui atteste une compétence. Ibn al-Ḫaṭīb, certes, est arrangeur ! La transcription des ouvrages, quand ce

*nombreux écrits dont il déroula moult sujets. Il promit de m'en faire part dès l'arrivée au lieu de la nuitée où son messager me rejoignit avec un billet (*nazrin*) consignant les noms de quelques cheikhs, pour la plupart inconnus. Il y évoqua jusqu'à la nourrice qui le recueillit (*al-qābila al-latī iltaqaṭathu*)*[32]*et qui pressentit en lui, dès sa naissance, les signes de l'adulte responsable à qui incombent les devoirs de la loi : prosternation et levée de mains au ciel, etc.*[33]*.*
Je lui répondis par le biais de son propre messager :
N'est-ce pas peu de chose que ce regard que je pose sur toi
Mais, de ta part, celui que tu m'accordes ne l'est point ?[34]
*Ton feuillet (*ruq'atuka*), contenant tant de matières distinguées, ô homme vertueux, tout comme le présent dont se chargea le messager me sont parvenus. Ce que tu lui as confié témoigne en ta faveur et touche ces horizons si éloignés que le soleil ne peut s'y plonger, et plus loin encore. Ses mélodies réveillèrent, en moi, de douces effusions je m'en sustentai comme d'un mets délicieux et d'un breuvage délicat. Par Dieu ! Ta relation de voyage au Ḥiğāz se vêt, par les charmants récits, de beaux atours. Tu y évoques des personnes illustres et des endroits féeriques. Le seul grief que l'on pourrait lui faire serait sa concision. J'aurais aimé qu'elle fût encore plus remplie de ces dons de cordialité et de clairvoyance. Sa concision (*al-iḫtiṣār*) amoindrit sa valeur, à moins que ce ne soit son laconisme (*al-iqtiṣār*). Il lui manque un commentaire débrouillant les sens obscurs de ses termes*[35]*.*

---

n'est pas pour en tirer un subside, fait partie de la formation même du savant, comme nous l'explique F. Déroche : « Il arrive également qu'ils le fassent dans le cadre de leurs propres études : outre qu'il s'agit là d'une solution pour disposer des textes qui leur sont nécessaires, la copie constitue parfois aussi un élément du processus de transmission du savoir, comme le montrent à l'occasion les certificats de lecture ou d'audition dont elle est chargée. », *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe,* Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2002, p. 202.

(32) Accoucheuse.

(33) Ibn al-Ḫaṭīb se gausse allègrement et non sans méchanceté.

(34) Le commentateur précise que ce vers n'est pas du cru d'Ibn al-Ḫaṭīb mais du poète Ğamīl Buṯayna (m en 82/701). Et indéniablement, Ibn al-Ḫaṭīb le détourne de son sens originel, sans en altérer le sens obvie, par une sorte d'ironie filigranée dont il a le secret. Le vers n'est qu'en apparence panégyrique.

(35) Ici s'arrête la lettre d'Ibn al-Ḫaṭīb adressée à al-Ṣanhāğī en réponse à son billet.

Il fit promesse à l'assemblée du qāḍī *de recopier certains de ses poèmes*(36)*, après avoir rappelé que sa production était large et d'une importance considérable. C'est une promesse qu'on nous fit et c'est une défection qui l'ensuivit :*

Ô cribleurs d'échéances malgré l'aisance
Et de mesquineries sans remontrances !(37)

A croire que notre sieur invoqua, au moment où il allait boire au puits de la Maison sacrée, la suspension du devoir de charité et, comme il fut rapporté, on l'exauça. Les choses s'arrangèrent et fructifièrent. La rencontre fut de courte durée, l'observance des règles de l'hospitalité circonspecte et la visite viciée. Et à l'exemple du poète al-Maʿarrī :

Je vous rendrais visite :
Si vous vous montriez moins prodigue en votre charité
Car ce qui est limpide peut être fui à force de modicité(38)

Le qāḍī *fut dispensé, Dieu merci, du devoir de l'hospitalité et d'avoir à sacrifier une bête (*ʿaqīla*), sans recourir à un subterfuge (*tašwīš al-ʿaql*). C'est là une part non due. Et chicane-t-on autres que ceux que l'on affectionne ! Alors, il se saisit de sa gerbe de poèmes et dégoisa. Mais quand l'appela le devoir, il ne souffla mot, à tel point que se fît entendre le crissement des ailes de l'avarice, en cadence unique et double, au figuré comme au propre et que l'on crût que Dukkāla ne se désaltérait et ne se nourrissait que d'œufs de criquets (*sarw al-quḍāt(39)) ; *et arguant, de leurs mains gourdes*(40) *(*taḥğīr aydīhim*), d'une autorisation dûment (*wikāla*) accordée par les* qāḍī-*s.*(41)

Le mouvement ─celui de l'amour de la conquête, du don gratuit, de l'élan généreux─ s'il avait été entaché de sa ladrerie extrême et si l'œil s'en était saisi

(36) On peut lire cette phrase autrement : l'assemblée du *qāḍī* promit de recopier certains de ses poèmes. La promesse serait donc faite par celle-ci et non par al-Ṣanhāğī lui-même. Ce qui pourrait atténuer la sévérité du portrait.

(37) Cette façon d'user des vers rappelle les silles (poème mordant en usage chez les Grecs). Ce sont des parodies satyriques. Dans le cas suivant, il constitue un contre blason.

(38) A nouveau Ibn al-Ḫaṭīb use de l'hyperbole : « Augmenter ou diminuer excessivement la vérité des choses pour qu'elles produisent plus d'impression. » Littré, in Bernard Dupriez, *Les procédés littéraires*, coll. 10/18, 1989, p. 237.

(39) Peut aussi avoir le sens d'œufs couvés.

(40) Les mains sont comme retenues et empêchées.

(41) Passage qu'on a eu beaucoup de peine à traduire tant sont sibyllines les allusions de Ibn al-Ḫaṭīb.

aurait rendu imprenable ce qui était à portée de main. Et la fonction de qāḍī*, Dieu lui fasse gloire, est plénière. S'il accuse quelque défaut, la bienséance reprend, en lui le dessus sans laisser place au reste. Et, jusque dans ses gestes modiques, qu'il soit remercié. Je l'ai plaisanté, Dieu le garde, avec l'enjouement de quelqu'un qui ne partage pas ses propos tout en le préférant*(42) *de loin à beaucoup d'autres. Point de palabres lors des départs : ce jour sera suivi d'un demain ; chaque chose à une fin ; j'espère que Dieu nous accorde un temps pour rendre la pareille et que l'honneur de cette descente, plût à Dieu, augmente !* »(43)

Incontestablement, al-Ṣanhāǧī lui fit mauvaise impression et semblerait même l'avoir, si l'on restait dans la métaphore vestimentaire(44), chiffonné. C'est une attitude assez complexe, l'on sait qu'Ibn al-Ḫaṭīb s'attachait bienveillamment et détestait férocement. D'ailleurs, il n'en parlera plus dans sa *Relation,* alors qu'il citera à nouveau, et en des termes élogieux qui ne souffrent aucune équivoque, le responsable des impôts *al-liǧā'ī*.(45) La mention est donc en cela intéressante, c'est à dire éloquente, par son silence même. Le grand Ibn al-Ḫaṭīb déverse sa bile, puis superbement se tait. Les auteurs tardifs (Tunbuktī, Ibn al-Qāḍī) étrangement ne citent pas ce portrait saisissant et en contraste se contentant de reprendre celui, lénitif, d'Ibn al-Aḥmar. Ce qui frappe à la lecture d'Ibn al-Ḫaṭīb c'est la magnificence du style, la somptuosité du phrasé et la recherche du mot rare et de l'expression exubérante. Il y a comme une mise en scène. Il s'en dégage une forme de tension(46) au sens théâtral du terme. Ibn al-Ḫaṭīb noue et dénoue les faits à sa guise et dramatise(47) à outrance, et combien la plume semblerait alerte et enjouée, elle ne trahirait pas moins un malaise. Ibn al-Ḫaṭīb écrit, au sens moderne du terme, il ne consigne pas.

(42) Ce passage pourrait tout aussi être lu comme suit : *et de loin lui préfère d'autres*.
(43) Ibn al-Ḫaṭīb Lisān al-Dīn, *Nufāḍat al-ǧirāb,* pp. 75-77.
(44) « *Homme trapu et courtement vêtu*. », disait-il de lui.
(45) *Ibid.* pp. 160-161.
(46) La tension est la relation entre l'histoire racontée et le récit racontant : le dynamisme des arrangements, la façon dont le récit concentre les matériaux de l'histoire. » Patrice Pavis, *Dictionnaire du théâtre*. Editions Sociales, Paris 1980, p. 401.
(47) « La dramatisation porte uniquement sur la structure textuelle. », *Ibid.* p. 408.

2.5.2. Ismāʻīl Ibn Yūsuf Abū l-Walī d Ibn al-Aḥmar (727-808/1326-1406)

Ibn al-Aḥmar ne fut pas de la même stature qu'Ibn Ḫaldūn ou Ibn al-Ḫaṭīb et n'occupa aucune haute fonction dans l'administration gouvernementale ou religieuse. Il se contenta de quelques postes sans grande influence. Il subit les tribulations qui suivirent le meurtre du sultan mérinide Abū Salīm (763/1361) auquel il était sentimentalement dévoué et duquel il se trouvait matériellement dépendant. Il fut de plus en plus écarté et perdit toute faveur auprès des sultans. Il semblerait cependant qu'il occupât sur le tard la fonction de *qāḍī* Ibn al-Aḥmar vécut à la même époque que al-Ṣanhāğī et il est désormais reconnu comme faisant partie des historiens des Mérinides et des Nasrides(48). Ibn al-Aḥmar a composé au moins une douzaine d'ouvrages pour la plupart conservés, entre autres : *Naṯr al-ğumān* (776/1374) *al-Nafḥa al-nisrīniyya* (789/1387) ; *Mustawdaʻ al-ʻalāma* (796/1393) ; *Rawḍat al-nisrīn* (806/1404), la *Fahrasa*, liste de ses maîtres où il évoque entre autres, et c'est ce qui nous intéresse ici, al-Ṣanhāğī. C'est d'après elle qu'al-Tunbuktī et Ibn al-Qāḍī ont composé leurs notices à son sujet(49). Ibn al-Aḥmar, donnant les noms de ses maîtres dans son ouvrage *Naṯr al-ğumān*(50), le signale (al-Ṣanhāğī) comme « un de mes *šayḫ*-s qui m'accorda la *iğāza* ».

2.5.3. Al-Maqqarī (985-1039/1577-1632)

Dans *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb,* biographie qu'il a consacré au grenadin Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb, al-Maqqarī a évoqué notre auteur dans un passage où il a rappelé les noms de quelques disciples de son grand-père :

« *De ceux qui s'instruisirent auprès de lui, Dieu l'ait en sa miséricorde, un nombre de savants fameux parmi lesquels : Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb — l'homme aux deux vizirats ; le vizir Abū ʻAbd Allāh Ibn Zamrak; le maître et savant Abū ʻAbd Allāh al-Qīğāṭī qui excelle dans la science des lectures coraniques ; le* šayḫ*, juriste et* qāḍī*, le voyageur al-Ḥāğğ Abū ʻAbd Allāh Muḥammad Ibn Saʻīd Ibn ʻUṯmān Ibn Saʻīd al-*Ṣanhāğī *al-Zammūrī de lieu,*

(48) Voir Maya Shatzmiller, *L'Historiographie mérinide. Ibn Ḫaldūn et ses contemporains*, Leyde, E. J. Brill, 1982, p. 79.

(49) Voir infra. Notice de Aḥmad Bābā Tunbuktī.

(50) Ibn al-Aḥmar, *Naṯr farāʼid al-ğumān fī naẓm fuḥūl al-zamān*, éd. Muḥammad Riḍwān al-Dāya, Beyrouth, 1967, p. 85.

connu sous le nom de Naqšābū ; le maître Ibn Ḫaldūn l'auteur du Tārīḫ*, qui, à certains endroits, le nomme notre ami, en d'autres notre maître ; l'expert Abū Isḥāq al-Šāṭibī ; le savant Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Ǧuzay ; al-Ḥafīḍ Ibn 'Allāq, et d'autres qu'il serait trop long d'évoquer. Nous rappellerons cependant à la mémoire, en guise de bénédiction, le nom de l'illustre cheikh l'éclairé mon maître Ibn 'Abbād al-Rundī, le commentateur des sentences de Ibn 'Aṭā' Allāh, mon aïeul s'enorgueillissait, lui-même, et tirait fierté qu'il ait été de ses disciples.*»[51]

2.5.4. Aḥmad Bābā al-Tunbuktī (973-1036/1566-1627)

Voici la notice qu'en donne Aḥmad Bābā al-Tunbuktī, dans son dictionnaire biographique. L'information est squelettique et uniforme, elle reprend Ibn al-Aḥmar et n'ajoute rien sur le personnage :

« n° 566 – *Muḥammad Ibn Sa'īd Ibn 'Uṯmān Ibn Sa'īd* al-Ṣanhāǧī *al-Hannā'ī al-Burnusī, al-Zammūrī* al-dār *(de la localité d'Azemmour), plus connu sous le nom de Naqšābū. Le* šayḫ*, le juriste, le* qāḍī*, le juste, le terrien, le traditionaliste, le transmetteur, l'attentif, l'enseignant, le consciencieux, l'habile Abû 'Abd Allāh le juriste, le mufti enseignant, le confectionneur d'ouvrages, le* qāḍī ḥāǧǧ *voyageur ; il étudia auprès de Abū Ḥayyān et du* qāḍī *Ibn 'Abd al-Razzāq al-Ǧazūlī et Abū l-'Abbās Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Maknāsī plus connu sous le pseudonyme de al-Maǧāṣī et détenteur de sciences et érudit, al-Maqqarī et d'autres. Informations avérées dans la Fahrasa*[52] *d'Ibn al-Aḥmar.* J'ai dit : *il a des écrits dont un commentaire du capitulaire (*Mufaṣṣal*)* d'Ibn al-Ḥāǧib*, auquel il donna le titre de* Mu'tamad al-nāǧib fī īḍāḥ mubhamāt Ibn al-Ḥāǧib *en trois tomes où il dit avoir assisté à des cours auprès des cheikhs de Miṣr (Le Caire) et d'Alexandrie. Il l'évoque dans le chapitre,*

(51) Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, édition établie par Iḥsān 'Abbās. Dār Ṣādir, Beyrouth, V, pp. 340-341.

(52) Benchekroun Mohammed, *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et Les Wattasides (XIIIe, XIVe, XVe, XVIe siècles)*, Rabat, 1974, p. 333 (Benchekroun mentionne à son tour son existence sans de plus amples renseignements.) La *Fahrasa* serait, à notre connaissance, encore à l'état de manuscrit à la bibliothèque de Fès. Nous n'avons malheureusement lors de notre séjour au Maroc pour l'étude des manuscrits de notre auteur eu le temps de la consulter. Un portrait d'Ibn al-Aḥmar nous aurait permis d'atténuer celui de Ibn al-Ḫaṭīb, ou du moins avouer sa source.

consacré au pèlerinage, en ces termes : 'Mon maître –cheikh d'obédience malikite à la Mecque– Ḫalīl[53] *m'a raconté que des saints, dignes de foi et vivant à la Mecque, lui dirent qu'il avait vu les braises monter au ciel'.*
Il est aussi l'auteur de Kanz al-asrār wa-lāqiḥ[54] al-afkār*, c'est un ouvrage savoureux (*malīḥ*)*[55]*et que j'ai consulté* ».[56]

Voici maintenant le portrait avec quelques nuances qu'en dresse le même auteur dans son supplément au *Nayl al-ibtihāǧ* intitulé *Kifāyat al-muḥtāǧ li-maʿrifat man laysa al-dībāǧ*. Le portrait y est plus coloré :

« n°488. *Muḥammad Ibn Saʿīd Ibn ʿUṯmān Ibn Saʿīd al-Ṣanhāǧī al-Hannā'ī al-Burnusī, plus connu par sous le nom de al-Zammūrī*[57] *et par Naqšâbū. C'était un juriste, un* qāḍī*, un juste, un traditionaliste, un enseignant consciencieux et habile, et un auteur d'ouvrages. Il a voyagé et accompli le pèlerinage ; il étudia auprès de Abū Ḥayyān et du* qāḍī *Ibn ʿAbd al-Razzāq et de Abī l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Maknāsī connu par al-Maǧāṣī, de l'imam al-Maqqarī et d'autres. Informations avérées chez Ibn al-Aḥmar.* J'ai dit : *(parmi ses maîtres, nous avons Ḫalīl al-Makkī qui dit de lui, selon certaines personnes pieuses et dignes de confiance établies dans les parages de La Mecque, qu'il a vu des braises s'élever au ciel. Il est aussi l'auteur de* Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ[58]al-abkār[59] *(ouvrage agréable) ; tout comme il a commenté la casuistique de Ibn al-Ḥāǧib (*Furūʿ*) à laquelle il donna le titre*

(53) Ibn Isḥāq Ḫalīl l'auteur de *l'Abrégé de l'imam Mālik* (*al-Muḫtaṣar*).

(54) Tunbuktī donne le terme au singulier (*lāqiḥ* et non *lawāqiḥ*), édition établie par ʿAbd al-Ḥamīd ʿAbd Allāh al-Ḥarama. Tripoli 1989, Tomes 1 et 2, p. 457.

(55) Il est intéressant de noter que Tunbuktī, dans son appréciation de l'ouvrage, use d'un mot qui relèverait presque du goût ou de l'art culinaire, dont la racine est *milḥ* signifie sel. Plus haut, Ibn al-Ḫatīb a utilisé, à propos de la relation de voyage d'al-Ṣanhāǧī du verbe *aṭrafa bi-ḥadīṯi riḥlatihi* : nous délecta par le récit de son voyage. Voulaient-ils, par là, dire que l'ouvrage manque de sérieux ? Mais à tout prendre, il vaut mieux un livre savoureux qu'un insipide et rasant !

(56) Aḥmad Bābā al-Tunbuktī, *Nayl al-ibtihāǧ*, p. 457.

(57) L'auteur est désormais connu comme affilié à sa région al-Zammūrī, avec l'équivalant Naqšābū. (Affiliations interchangeables !).

(58) Tunbuktī use ici contrairement au *Nayl al-ibtihāǧ* du pluriel *lawāqiḥ* et non de *lāqiḥ*.

(59) *Lawāqiḥ al-abkār* (fécondation des vierges) et non *lawāqiḥ al-afkār* (générations des idées).

de Mu'tamad al-nāğib en trois livres. Il dit l'avoir lu à la recommandation des cheikhs de Miṣr et d'Alexandrie. »(60)

2.5.5. Abū l-'Abbās Aḥmad al-Maknāsī Ibn al-Qāḍī (960 1025/ 1551-1616)

Voici maintenant le portrait sommaire qu'en donne Ibn al-Qāḍī :

« n° 217 – *Muḥammad Ibn Sa'īd Naqšābū al-Zammūrī Muḥammad Ibn Sa'īd Ibn 'Uṯmān Ibn Sa'īd al-*Ṣanhāğī *al-Hanā'ī al-Zammūrī, plus connu par Naqšābū. Le* šayḫ*, le juriste, le* qāḍī*, le juste, l'agréé, le traditionniste, le transmetteur. Ibn al-Aḥmar*(61)*dit à son propos : ' Notre cheikh, le juriste, le mufti, l'enseignant, le confectionneur d'ouvrages, le* qāḍī*, le* ḥāğğ*, le voyageur Abū 'Abd Allāh qui étudia auprès du cheikh Abī Ḥayyān (et à Fès auprès du juriste conservateur al-Qāḍī) Muḥammad Ibn 'Alī Ibn 'Abd al-Razzāq al-Ğazūlī et auprès de l'enseignant Aḥmad Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Maknāsī, plus connu sous le nom d'al-Maǧāsī. Parmi ses ouvrages,* Mu'tamad al-nāğib fī īḍāḥ mubhamāt Ibn al-Ḥāğib*, je veux désigner ici les développements secondaires de cet ouvrage* (furū') *ainsi que* Kanz al-asrār wa-lāqiḥ(62) al-afkār. *L'on dit aussi*(63) *qu'il a composé un commentaire de la* Risāla(64). *Dieu est cependant plus savant ! »*(65)

Nous n'userons pas du terme injustice pour réparer l'oubli qui entoure le nom de notre auteur. Al-Ṣanhāğī semble avoir pâti de lourds voisinages : Ibn Ḫaldūn, Ibn al-Ḫaṭīb, al-Šāṭibī et bien d'autres. C'est certainement un homme de *bibliothèque*. Il cite infailliblement et jamais, dans nos vérifications, nous n'avons pu, de façon conséquente, le prendre en défaut. Il parle approbativement et presque avec révérence de ses maîtres. Cette « manière » personnelle correspond, comme on le verra, essentiellement à une certaine tendance des mystiques à manier les traditions rares pour décrire les secrets de

(60) Aḥmad Bābā al-Tunbuktī, *Kifāyat al-muḥtāǧ,* II, pp. 93-94.

(61) Ibn al-Qāḍī reprend la citation d'Ibn al-Aḥmar sans nous informer de quel ouvrage de l'auteur. Nous sommes à la moitié du gué et pas davantage renseigné. C'est un portrait en pointillé.

(62) *Lāqiḥ*, ici encore au singulier.

(63) Sans qu'il en soit précisé qui. Ainsi s'alimente la légende !

(64) Certainement la fameuse *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī.

(65) Ibn al-Qāḍī, *Ğaḏwat al-iqtibās,* p. 238.

la création, associée à l'aptitude à mettre en évidence ce qu'elles ont de plus étrange et de plus mystérieux.

3. Le *Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār* d'al-Ṣanhāğī

Son livre *Kanz al-asrār*, encore manuscrit [66] semble avoir été assez connu et même prisé par les lecteurs de l'époque, ainsi que de celles qui la suivirent immédiatement. Il est cité par plusieurs auteurs (note de bas de page renvoie aux auteurs qui ont cité le *Kanz al-asrār*).

Voici quelques passages intéressants du *Kanz al-asrār*, dont nous présentons les textes arabes avec leurs traductions en français :

3.1. L'introduction : texte arabe :

– الحمد لله الوهّاب الفتّاح. المنعم الرّحمان فالق الإصباح. المنزّه عن مشاكلة الأشباح. ومماثلة الأرواح. ذي العزّة القاهرة. والقدرة الباهرة. موجد الأكوان وبديع الملآن. أقام من الصنائع المحكمة شاهدا وغائبا ما يدّل على وحدانيته. ومن المخترعات العَظيمة ما يستدل به على فردانيته. والصّلاة الدائمة على سيّد الكونين. ومنير الحرمين. ذي المقام المحمود. والحوض المورود. سيّدنا ومولانا محمّد خاتم الأنبياء وصفوة الأتقياء. وعلى آله وأصحابه الكرام. والأئمّة الأعلام ولّما كان النّظر والاعتبار فيما أبدعته القدرة الإلهية من أجناس الموجودات وأنواع المخلوقات سببا لحصول المعارف الشرفية والحكم الغزيرة القدسية. وإن الموئل إلى الله قضاء أزلي والحياة بعد الموت حكم أبدي على أمور ثابتة بالكتاب والسنّة وإجماع الأمّة وضعت هذا الكتز المكنون والدّر المصون في إيضاح أصناف العوالم مشتملا على الفوائد ْومجتمعا للفوائد.

يعرب ببلاغته عن عجائب الآثار العلوية وينبئ ببيانه عن ماهيات المكنونات السفليّة ويوضح سرّ أحوال الأشباح وانتهاء مستقر الأرواح وأمور الحشر والمعاد ما يعرض بعد الموت للعباد حتى يحلّ وفد السعادة بدرجات الجنان ويلبس جمع الشقاوة بدركات النيران.

فاجتمع فيه بحول الله الغرض المقصود والمؤمّل المحمود. بإعانة من برحمته هدانا {وما كنّا لنهتدي لولا أن

(66) Pour plus de détail sur cet ouvrage et son texte, voir Belkacem Daouadi, *Kitāb Kanz al-asrār wa-lawāqiḥ al-afkār (le Trésor des secrets et des idées fécondes)*, du Qadi d'Azemmour al-Ṣahīr bi al-Ṣanhāğī. Thèse de Doctorat sous la direction de Geneviève Gobillot, Université de Lyon 3, décembre 2006.

هدانا الله} فهيّت على سواحل بحر فكري نفحات الجود من الجوّاد. فبصّر بصيرتي وحماها من طوارق الإناث حتى أتحفها بالمراد فأتيت به صفوا كالزّلال وكالسّحر الجلال. وسميته بكنز الأسرار ولواقح الأفكار.

لك الحمد يا ذا الجلال والشكر يا ذا الكمال على ما ألهمت فمنحت وعلى ما أنعمت ففتحت

ثم أنّه ينبني على أربع مقدمات وأربعة أركان.

3.2. Traduction :

« Louange à Dieu le Donateur gracieux ; l'Ouvrant ; le Bienfaiteur ; le Miséricordieux; Celui qui fend le ciel à l'aurore ; le Transcendant qui ne peut être confondu avec les spectres, ni assimilé aux esprits ; à la Gloire souveraine et à la Puissance sacrée ; Créateur des mondes et Pourvoyeur des êtres, qui fit des créatures harmonieuses, tant visibles qu'invisibles, qui attestent de Son Unicité et des inventions prodigieuses qui indiquent Sa Singularité.

Que la prière continue soit sur le Seigneur des deux mondes et l'Illuminateur des deux Terres sacrées, à la station insigne et au lac à l'eau vive, notre Seigneur et Maître Muḥammad, sceau des Prophètes et essence subtile des pieux, ainsi qu'à ses proches, ses compagnons généreux et les savants imams.

Etant donné que l'observation et la considération des univers multiples et des différentes créatures que la puissance divine a mis au point sont des moyens d'atteindre les nobles connaissances et les saintes et profondes sagesses ; puisque, d'autre part, le retour à Dieu est un décret de toute éternité et la vie après la mort un état sans fin, selon les sûres indications contenues dans le Livre saint, la Tradition et le Consensus de la communauté, j'ai constitué ce trésor caché et ces perles précieuses, embrassant les bienfaits et les rassemblant, pour mieux préciser la classification des mondes.

Il atteste, par sa clarté, des merveilles des signes célestes, met en évidence la quiddité des créatures inférieures, livre le secret du monde des spectres et la demeure finale des esprits ; ainsi que les étapes de la Résurrection, de la vie après la mort et du sort des hommes après leur trépas jusqu'à l'arrivée de la foule des bons aux balcons des Jardins et la chute des groupes réprouvés dans les tourments des feux. C'est avec l'aide de Dieu et l'appui de Sa miséricorde que s'y trouvent résumés l'exposé bref et l'objectif voulu et c'est Lui qui nous a guidés, nous n'aurions pas été dirigés, si Dieu ne nous avait pas dirigés. Ainsi

soufflèrent sur les rivages de mon esprit les haleines de la générosité du Généreux qui ouvrit l'aperception des yeux de mon cœur et la protégea des suggestions diaboliques jusqu'à son achèvement complet. M'y voici parvenu, me présentant avec une eau cristalline, charme splendide auquel j'ai donné le titre suivant : Le Trésor des secrets et des idées fécondes.

Louange et bénédiction à Toi, Détenteur de la Majesté et de la Générosité, sur les dons que Tu as inspirés et sur les bienfaits que Tu as répandus.

Cet ouvrage se compose de quatre préambules (*muqaddimāt*) et de quatre parties (*arkān*) ».

4. Al-Ṣanhāğī *qāḍī* à Azemmour ou à al-Madīna ?

Le nom d'al-Ṣanhāğī est toujours accolé à Azemmour en rappelant, chaque fois, qu'il y fut *qāḍī*. Presque tous les manuscrits de son *Kanz al-asrār* par nous consultés mentionnent ce trait et jusqu'aux auteurs contemporains ou tardifs : Ibn al-Aḥmar, Tunbuktī, Ibn al-Qāḍī. C'est sur la foi de leur attestation que nous reprenions, à notre compte, l'affirmation. Et on s'y était accoutumés. Mais voilà que le témoignage oculaire et scripturaire d'Ibn al-Ḫaṭīb vient déranger le propos jusqu'ici admis. L'information soulignée est de taille, en ce qui nous concerne, car Ibn al-Ḫaṭīb désigne sans équivoque, al-Ṣanhāğī comme *qāḍī* de la ville d'al-Madīna, voisine d'Azemmour[(67)].

4.1. La ville d'al-Madīna : Nous constatons que la question du nom, délibérément ou par omission, de cette ville n'a pas été tranchée[(68)] une ville sans nom ou la ville ? Nous sommes devant une sorte d'annomination où le nom commun est pris dans un sens propre[(69)]. La mort prématurée du fondateur Abū ʿInān avant l'achèvement total de la construction serait-elle à l'origine de cette omission ou les souverains héritiers répugnaient-ils à donner, par scrupule, par respect ou pour toute autre raison, un nom à une ville dont ils n'avaient pas impulsé la fondation ? La question demeure et mérite d'être posée. Les réponses, implicites, ne sont que supputations.

(67) Voir le portrait supra.

(68) La chose, en elle-même, n'est pas étrange. La toponymie de certains sites l'atteste. Reste que cette *absence* de nom intrigue.

(69) Bernard Dupriez, *Les procédés littéraires*, éd. Christian Bourgois, coll.10/18, 1989, p. 48.

D'après Y. Benhima, auteur d'une thèse sur la région de Safi (Asfī), cette zone turbulente où fut fondée al-Madīna, non seulement était occultée par les chroniqueurs de l'époque, mais semblait jouir d'une certaine velléité autonomiste. Nous lisons sous sa plume :

« Les chroniques mérinides sont généralement muettes sur la région de Asfī, et particulièrement sur la politique étatique de la zone. Le déplacement du pouvoir central vers le nord du Maroc laissa sur la marge les vastes territoires méridionaux qui affichaient dès la fin du VIIe/XIIIe siècle, de grandes tendances autonomistes. »(70)La région semble traversée par des luttes entre tribus nomades et sédentaires qui se disputaient un territoire difficile à circonscrire. La fondation de al-Madīna, par le souverain mérinide, Abū 'Inān serait liée à cette volonté de stopper cette mouvance belliqueuse. « Les circonstances de la fondation de la ville nous sont connues, poursuit le même, grâce à un texte unique de l'auteur andalou, dans sa relation de voyage *Nufāḍat al-ǧirāb*. Ecrit dans un style littéraire très recherché, le texte regorge néanmoins d'informations très utiles à l'historien et à l'archéologue. »(71)

L'auteur poursuit en livrant la traduction, de son cru, du texte d'Ibn al-Ḫaṭîb :

« *Autrefois, on avait informé feu*(72) *le sultan Abū 'Inān, qui était passionné par la construction et l'édification de monuments, de ce que les habitants subissaient et enduraient, terrorisés par leurs ennemis qui spoliaient leurs biens et attaquaient leurs maisons. Il décida alors de choisir un endroit pour construire une ville. Il désigna un emplacement relativement proche, sur un terrain où la roche affleure pour qu'on puisse y aménager un fossé (*ḫandaq*) bien tracé et très profond, et dont la terre qu'on aurait extraite servirait à construire l'enceinte. Également, ce site devait protéger les silos des infiltrations des eaux pluviales et des eaux souterraines qui se trouvent encore à une profondeur de cinq tailles. Les travaux avaient commencé et les tours s'élevaient. Mais la mort subite du sultan a entravé leur achèvement. Ses*

(70) Yassir Benhima, *Espace et société rurale au Maroc médiéval. Stratégies territoriales et structures de l'habitat : l'exemple de la région de Safi*, thèse de Doctorat sous la direction d'André Bazzana, Université Lumière-Lyon 2, 2003, p. 346 (Thèse en voie de publication chez L'Harmattan).

(71) *Ibid.* pp. 347-348.

(72) La mention exacte du texte de la *Nufāḍa* est : *raḥimahu Allāh*, que Dieu l'ait en miséricorde !

descendants avaient après l'intention d'appeler à compléter ce qu'il a laissé inachevé. »(73)

« Ibn al-Ḫaṭīb attribue sans équivoque à Abū ʻInān la fondation de la ville, alors que cette information n'est jamais confirmée par aucune autre source. On peut s'étonner que l'oubli efface des mémoires cette fondation qui ne figure pas parmi celles qu'on impute d'habitude au sultan mérinide. Son inachèvement fut-il la raison de cette amnésie ? »(74)

L'on peut donc déduire que al-Ṣanhāğī avait été *qāḍī* d'al-Madīna lors de sa rencontre avec Ibn al-Ḫaṭīb entre (760/1359-762/1361), et qu'il devint certainement *qāḍī* d'Azemmour, plus connue, sur le tard. La chose n'est pas exclue, à moins que ses prérogatives ne fussent juste élargies aux deux villes.

4.2. La ville d'Azemmour

Azemmour était, dès le IIe/VIIIe s. sous la domination de la première dynastie musulmane du Maroc, les Idrissides après avoir été un moment sous l'influence du mouvement schismatique des Barġawāṭa.(75) Avec les Almoravides, la ville devint un foyer de mouvements confrériques (construction de zaouïas, apparitions de marabouts célèbres, prône d'un certain rigorisme). Le nom du saint patron de la ville d'al-Šayḫ Abū Šuʻayb al-Mšanzā'ī (de la tribu des Mšanzāya)(76) connu sous le nom de al-Sāriya date de cette époque. Pour le commun des gens son nom est Mūlāy Bū Šuʻayb Azemmour dont le mausolée est construit sur des vestiges romains, transformés en mosquée, et datant de 561/1166. Il passe pour tous pour un grand soufi(77). La ville tomba ensuite, après être passée par les Almohades qui y bâtirent une de leurs prisons les plus dures(78), en (665/1266) sous la domination de la dynastie les Mérinides, qui

(73) Ibn al-Ḫaṭīb, *Nufāḍat al-ğirāb*, pp. 74-75.

(74) *Ibid*. p. 348.

(75) Mouvement schismatique de tribus berbères sur la côte atlantique entre le IIIe/IXe et IVe/Xe siècles sans doute dérivé du ḫāriğisme et du šīʻisme marqué par un goût prononcé pour l'austérité et l'autonomie. Il fut jugé hérétique et combattu comme tel par les Almoravides et les Almohades. Nous connaissons peu de choses sur la nature du mouvement, sa philosophie et ses idées.

(76) Ibn Qunfuḏ, *Wafāyāt*, éd. M. Ḥağğī, Rabat, 1976.

(77) La confrérie Šuʻaybiyya d'après son saint patron Abū Šuʻayb al-Ṣanhāğī d'Azemmour et sa *filiation* avec notre auteur.

(78) Voir Ibn al-ʻIḏārī, *al-Bayān al-muġrib*, partie traitant des almohades.

nous intéresse ici. Elle fut visitée et décrite un siècle plus tard, par la plume mielleuse et corrosive de Ibn al-Ḫaṭīb dans son *Mi'yār al-iḫtiyār*.

(قلت: فأزمور، قال: جار واد وريف وعروس ربيع وخريف، ووضع شريف، أطلت على واديه المناز والمراقب، كأنها النجوم الثواقب، وجلّت من خصبه المناقب، وضمن المرافق نهره المجاور وبحره المصاقب، بلد يخزن الأقوات، ويملؤ اللهوات، باطنه الخير، وإدامه اللحم والطير، وساكنه رفيه، ولباسه يتحد فيه، ومسكنه نبيه، وحوت الشابل ليس له شبيه، لكن أهله – أنما حرثهم وحصادهم – اقتصادهم، فلا يعرفون إرضاخا الخردل، ولا وردا نضّاخا، يترامون على حبة الخرد بالجندل، ويتضاربون على الأثمان الزيوف بالسيوف، بربري لسانهم، كثير حسانهم، قليل إحسانهم، يكثر بينهم بالعرض الافتخار، ويعدم ببلدهم الماء والملح والفخار.)

« *Azemmour, voisine de l'oued et de la campagne (*rīf*), épousée du printemps et de l'automne, est d'un rang estimable. Des balcons en observatoire, pareils à des étoiles constellées, donnent sur son oued. Elle tira de la terre ses biens et dans les parages de ses bâtis on trouve sa rivière proche et son océan poissonneux. C'est un pays qui met en silo ses denrées et qui réjouit les sens. Sa terre est fertile, sa sauce est de viande rouge et blanche. L'habitant est aisé, l'habit y est tissé, l'habitat est agréable et son alose n'a pas sa pareille. En revanche, ses habitants c'est leur labour et leur moisson qui constituent leur économie. Ils ne connaissent pas de répit, ni d'oraison (*wird*) exaltante. Ils se jettent la pierre pour un grain de moutarde et se battent à l'épée pour une vaine spéculation. Le berbère est leur langue, nombreuses et belles (*ḥisān*) sont leurs femmes, réduite leur générosité. Ils se targuent d'un honneur exagéré. L'eau claire, le sel et la poterie manquent en leur pays.* »[(79)]

5. Conclusion

Cet article permet de redécouvrir cet auteur presque totalement méconnu de nos jours aussi bien dans le monde arabe que dans les milieux orientalistes. En effet, les récits à son sujet sont peu nombreux et même la ville où il exerçait ses fonctions reste un mystère non définitivement résolue. Il s'agit pourtant

(79) Ibn al-Ḫaṭīb, *Mi'yār al-iḫtiyār fi ḏikr al-ma'āhid wa al-diyār*, texte arabe, traduction castillane et étude par Mohammed Kamel Chabana, Rabat-Agdal, 1977, p. 76.

d'une personnalité intéressante à la fois par sa vaste culture, par sa capacité d'organiser les connaissances, et par l'originalité de ses réflexions qui ne sont pas dénuées ni d'une spiritualité profonde, ni d'une habile finesse. Cette finesse est souvent utilisée: elle a pour objectif soit de critiquer de manière détournée les autorités de l'époque soit elle est utilisée pour mieux faire rêver le lecteur.

Enfin cette recherche permet une meilleure compréhension du monde des transmissions des données traditionnelles (traditions prophétiques, récits, informations de type scientifique) à cette époque au Maghreb et met l'accent entre autres choses, sur l'importance d'autres textes, que l'on commence à peine à mettre en lumière.

***

LA NOVELA, NUEVA POESÍA DE LOS ÁRABES

Gonzalo **FERNÁNDEZ PARRILLA**[*]
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 107-133

Resumen: Como en otras literaturas del mundo, el triunfo de la novela ha llegado también a la literatura árabe. En las últimas décadas del siglo XX la novela se convertía en uno de los géneros literarios más cultivados y prestigiosos, alterando el secular predominio de la poesía. Diversos factores culturales y políticos han contribuido a esta modificación del canon estético.

Palabras clave: Literatura árabe; Novela; Poesía; Crítica literaria; Canon; Naguib Mahfuz.

Abstract: The rise of the novel also arrived to Arabic Literature. At the end of the XX century the novel became one of the most prestigious genres, and took over the traditional predominance of Poetry. A variety of cultural and political factors contributed to this change in the aesthetic canon.

Key words: Arabic Literature. Novel. Poetry. Literary Criticism. Canon. Naguib Mahfouz

1. La novela, nueva poesía de los árabes

Algunos de los acontecimientos de mayor trascendencia en la historia del siglo XX –y de lo que llevamos del XXI– han tenido relación con el mundo árabe. Desde la creación del Estado de Israel en Palestina hasta la invasión y guerra de Iraq, por poner dos ejemplos extremos en el tiempo y en las secuelas, el mundo árabe ha estado en el ojo del huracán de la escena internacional. Qué duda cabe de que éstos y otros muchos sucesos han dejado ineludiblemente su impronta en la producción intelectual y artística. Aunque sin pretensión etiológica y menos aún de

[*] E-mail: gonzalo.fernandez@uam.es

establecer vínculos de causalidad, lo cierto es que a la par que tenían lugar esos hechos históricos se producían también cambios de gran calado en el ámbito cultural y literario.

Tras la etapa que suele denominarse *Nahḍa*(1), época dorada y de efervescencia en el ámbito cultural árabe, el siguiente hito en las profundas transformaciones acaecidas en el panorama literario tal vez lo constituya la ruptura con la estructura del poema monorrimo de la casida y sus metros que supuso la aparición del denominado "verso libre". En un sugerente análisis sobre la formación del canon literario árabe desde la teoría de los polisistemas, el investigador Jeries Khoury sitúa a mediados del siglo XX la pérdida de la centralidad histórica que el poema clásico había ocupado durante siglos, cuando tuvo que competir simultáneamente con el verso libre y nuevas formas narrativas: "The traditional classical poem remained dominant until recently… because was suitable for the prevailing social, and political environment, which was based on the individual authority that parallels prevailing monarchic regimes" (118).

Como en otras literaturas del mundo, el triunfo de la novela ha llegado también a la literatura árabe. En las últimas décadas del siglo XX se convertía en uno de los géneros literarios más cultivados y prestigiosos. Además de la prolífica producción novelística de Naguib Mahfuz, la nómina de escritores que se consagraron casi en exclusiva a modelar definitivamente este género en las letras árabes incluye nombres como los egipcios Ṣunᶜallāh Ibrāhīm (Sonallah Ibrahim)(2) y Ŷamāl al-Giṭānī (Gamal el Guitani), los palestinos Imīl Ḥabībī (Emile Habibi), Ŷabrā Ibrāhīm Ŷabrā (Yabra Ibrahim Yabra) y Gassān Kanafānī (Gasan Kanafani), el libio Ibrāhīm al-Kūnī (Ibrahim al-Koni), el sudanés al-Ṭayyib Ṣāliḥ (Tayyeb Saleh), la libanesa Ḥanān al-Šayj (Hanan al-Shaykh) o el apátrida ᶜAbd al-Raḥmān Munīf (Abderrahmán Munif).

Los orígenes de la novela han suscitado, no sólo en la literatura árabe, todo tipo de debates y especulaciones. Hay desde teorías que entroncan este género universal con modalidades de la literatura griega, hasta quienes se inclinan por considerar que, aunque pueda haber elementos "novelescos" en obras de la

(1) En un espléndido libro, *De la desgracia de ser árabe*, el periodista libanés asesinado en Beirut en 2005, Samir Kassir, reivindica una visión de la *Nahḍa* cuyo referente sitúa en la Ilustración.

(2) Cuando los autores citados hayan sido traducidos al español, se les citará luego como suelen transcribirse en sus obras traducidas, cuyo título en español se recogerá entre paréntesis y en cursiva.

antigüedad, el establecimiento de sus pautas genéricas es mucho más reciente. Otros remontan su génesis a la parodia de la épica, por lo que cada vez cobra más arraigo la teoría de situar el *Quijote* de Cervantes como el principio definitivo de la novela moderna. No obstante, aunque *El Quijote* reúna todos los méritos para ser considerado precursor de la novela, fue durante el siglo XIX cuando se produjo lo que los críticos denominan "el desarrollo diferencial del género novelesco" (García Berrio: 147). Pero se sitúen donde se sitúen los orígenes de la novela, sobre lo que sí parecen coincidir la mayoría de los críticos es en que este género versátil y heterogéneo, cuya radical y creciente diversidad dificulta su definición, es característico de nuestro tiempo. Descrita por Lukács como la epopeya de un mundo sin dioses, la novela sería un producto característico del mundo moderno, hija de la ciudad, de la democracia y de fenómenos sociales como el desarrollo de la clase burguesa. Otra de las virtudes genéricas de este "relato multiforme de una historia de ficción" (Estébanez: 746), convertido para algunos en "nuestro nuevo infinito" (Quesada: 165), es lo que Lodge ha definido como su capacidad "maravillosamente omnívora" para asimilar "discursos no ficticios de todo tipo… y adaptarlos a sus propios fines" (Lodge: 1998, 101).

Como es natural, las especulaciones sobre si la novela se ha convertido en el medio de expresión privilegiado de la literatura árabe a finales del siglo XX vinieron también acompañadas por un sinfín de debates sobre la propia actividad novelística y sus orígenes, así como de reflexiones y polémicas sobre el lugar que ha ocupado y ocupa la poesía. En una larga serie de confusos debates se han escuchado simultáneamente las voces de los esencialistas que defienden que las nuevas modalidades narrativas han sido importadas de Occidente y que no acaban de encajar en la alcurnia de los géneros árabes, hasta las de quienes postulan que se trata más bien del desarrollo y adaptación de modalidades de la narrativa árabe clásica, o incluso los que defienden que fueron los europeos los que importaron la novela de las letras árabes clásicas (Hafez, 1993: 10). Sobre lo único en lo que parecen estar todos de acuerdo, sea cual sea la óptica ideológica, es en que la novela árabe ha alcanzado en el pasado siglo su madurez como modalidad artística en el panorama de las letras árabes, hasta convertirse en "una de las fuentes principales para el estudio de la sociedad y el desarrollo de sus ideas" (Yaḥyà: 2007/11).

A mediados de los años sesenta Charles Vial describía muy gráficamente el espacio que empezaba a ocupar la novela en la escena cultural árabe: "Il suffit de jeter un coup d'œil sur les vitrines des librairies et les étalages des kiosques du

Caire pour se rendre compte que les romans y figurent en bonne place. Les plus célèbres sont portés au cinéma ou à la télévision, parfois assez vite après leur parution et les différents périodiques suivent de près l'actualité de cette forme littéraire. La Faculté des Lettres elle-même s'intéresse aux œuvres les plus récentes des romanciers…". No obstante, en su ensayo inaugural sobre la novela árabe como género emergente, el crítico Ṭāhā Badr apuntaba por esas mismas fechas: "Hay un fenómeno que sorprende a quienes investigan nuestra literatura moderna. Se trata de la evidente contradicción existente entre el lugar que ocupa la novela, que avanza hasta ocupar su puesto en la cima de los géneros literarios, y la escasez de investigaciones y estudios, ya sean críticos o históricos..." (Badr: 11). La conceptualización de un género suele ir, en efecto, a la zaga de la producción literaria y tras un siglo publicándose novelas, llegaron obras dedicadas a su estudio. La bibliografía sobre la novela es hoy apabullante, y no sólo en árabe, abundando las aproximaciones supranacionales al hecho novelístico. Desde los ya clásicos *Taṭawwur al-riwāya al-ᶜarabiyya* (El desarrollo de la novela árabe) (1963) de ᶜAbd al-Muḥsin Ṭāhā Badr y *The Arabic Novel. An Historical and Critical Introduction* (1982) de Roger Allen, hasta las más recientes contribuciones, *Fann al-riwāya al-ᶜarabiyya* (El arte de la novela árabe) (1998) de Yumnà al-ᶜĪd, *Naẓariyyat al-riwāya wa-l-riwāya al-ᶜarabiyya* (Teoría de la novela y novela árabe) (1999) de Fayṣal Darrāŷ, *100 ᶜāmm min al-riwāya al-nisā'iyya al-ᶜarabiyya* (Cien años de novela femenina árabe) (1999) de Buṯayna Šaᶜabān, *Zaman al-riwāya* (Tiempo de la novela) (1999) de Ŷābir ᶜAṣfūr, la obra en seis volúmenes *The Arabic novel. Bibliography and Critical Introduction 1865-1995* (2000) de Hamdi Sakkut, *The Postcolonial Arabic Novel* (2003) de Muhsin Jasim al-Musawi o *Le Roman Arabe* (2006) de Kadhim Jihad Hassan, la bibliografía sobre la novela árabe es realmente copiosa(3).

El interés crítico y académico, así como factores extraliterarios –sociales y

(3) Entre los numerosos estudios que han aparecido sobre la novela, generalmente centrados en la novela egipcia y del *Mašriq*, cabe también destacar *al-Mugāmara al-riwā'iyya. Dirāsāt fī l-riwāya al-ᶜarabiyya* (1973) de Ŷūrŷ Sālim, *Taṭawwur al-riwāya al-ᶜarabiyya al-ḥadīta fī bilād al-Šām 1870-1967* (1988) de Ibrāhīm al-Sa'āfīn, *Binā' al-riwāya* (1982) y *al-Ṣirāᶜ al-ḥaḍārī fī l-riwāya al-ᶜarabiyya* (1990) de ᶜAbd al-Fattāḥ ᶜUṯmān, *al-Kātib wa-l-manfà* (1992) de ᶜAbd al-Raḥmān Munīf, *al-Riwāya wa-l-wāqiᶜ* (1981) y *Takwīn al-riwāya al-ᶜarabiyya* (1990) de Muḥammad Kāmil al-Jaṭīb, *Banūrāmā al-riwāya al-ᶜarabiyya al-ḥadīṯa* (1985) de Sayyid Ḥāmid al-Nassāŷ o *al-Riwāya al-ᶜarabiyya. al-Naš'a wa-l-taṭawwur* (1988) de Muḥsin Ŷāsim al-Musāwī.

políticos– igualmente importantes, han contribuido a elevar la novela a la cúspide de la jerarquía de los géneros. Congresos, libros, artículos, premios, monográficos de las más prestigiosas revistas –*al-Ādāb* (4-8/1997) *Fuṣūl* (71/2007) o *al-Hilāl* (2-2008)–, polémicas y escándalos sirven de alguna manera para atestiguar el destacado lugar que la novela ocupa ya en la escena cultural árabe. La crítica libanesa Yumnà al-ᶜĪd, una de las más reputadas especialistas en este ámbito, considera que el mundo árabe está viviendo "una proliferación de la novela en tanto que el género literario más apto para decir lo que no se permite expresar a la sombra de los regímenes totalitarios, las dictaduras gobernantes, la censura institucionalizada y la opresión" (2007: 4). La aparición –o, tal vez, habría que decir la irrupción– de la novela en el panorama de la literatura árabe contemporánea se ha convertido en algo más que una mera cuestión literaria o estética. Más aún, no es arriesgado afirmar que en el actual sistema literario árabe, además de una posible subversión de la jerarquía tradicional de los géneros, se ha producido también esa asociación entre novela y modernidad que, por otra parte, no es exclusiva de esta literatura, pues muchos teóricos consideran que, "entre todos los géneros literarios, la novela es por excelencia el que representa el modo de expresión de la modernidad artística" (García Berrio: 146).

(Portada de la revista *al-Hilāl*)

2. El debate crítico

Cuando en algunas literaturas del mundo se abrían debates sobre la "muerte de la novela" (Fuentes, 11), en la escena árabe la cuestión parecía más bien girar en torno a la muerte de la poesía y la emergencia de la novela. Si bien la poesía árabe sigue gozando de buena salud, el peso creciente adquirido por la producción narrativa a lo largo del siglo XX es ya innegable. El panorama de las letras árabes finiseculares se ha caracterizado por un retroceso de la poesía frente al auge y prestigio de las formas narrativas, alterándose la secular hegemonía de la poesía. No en vano, diversas voces han venido vaticinando que la vieja máxima que durante siglos había caracterizado la expresión literaria árabe como poética, الشعر

ديوان العرب (habitualmente traducida como la poesía es el "archivo" o "registro" de los árabes), podría haber dejado de reflejar la jerarquía de los géneros. A finales del siglo XX se producía una incesante cascada de artículos de críticos y escritores y de eventos culturales en los que, desde distintos ángulos, se apuntaba a que la poesía podría estar perdiendo su histórica condición de *archivo* de los árabes. "Zaman al-šiᶜr aw zaman al-riwāya?" (¿Tiempo de la poesía o tiempo de la novela?, Sayf al-Raḥbī, *Nizwà*, 23-2000), "Hal huwa zaman al-riwāya" (¿Es el tiempo de la novela?, Idrīs al-Jūrī, *al-Ittiḥād al-ištirākī*, 21-II-94), "Ṣirāᶜ wahmī bayna al-šuᶜarā' wa-l-riwā'iyīn" (Confrontación imaginaria entre poetas y novelistas, ᶜAbd al-Raḥīm al-ᶜAllām, *al-Šarq al-Awsaṭ,* 22-6-2002) o "al-Riwāya... ḏākirat al-ᶜarab al-ḥadīṯa" (La novela, nueva memoria de los árabes, XXIX Feria de Libro de El Cairo, 1997), son tan sólo una muestra entre cientos.

En 1999 el crítico egipcio Ŷābir ᶜAṣfūr publicó una colección de ensayos que habían venido apareciendo en revistas y periódicos con el título de *Zaman al-riwāya* (Tiempo de la novela), donde procedía a dar carta de naturaleza a la idea de que la novela se había convertido en el nuevo *archivo* de los árabes: "por ello, los críticos hemos empezado a describir nuestro tiempo árabe –en el ámbito de la creación– como el tiempo de la novela, y algunos al hablar de la novela árabe la describimos como el *dīwān* de los árabes actuales" (1999: 12). Con esta afirmación estaba recogiendo una tendencia que había venido consolidándose a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y que suponía una auténtica subversión de la jerarquía tradicional de los géneros de la literatura árabe, donde el secular predominio de la poesía nunca había sido cuestionado de forma tan directa desde las instancias culturales.

Que la novela se ha convertido en la nueva *memoria*(4) de los árabes, aunque siga levantado suspicacias en algunos sectores, parece ahora moneda común, pero críticos y escritores de primera fila habían ya anticipado hacía décadas las modificaciones que se avecinaban e incluso la nueva jerarquía del canon. Como recordaba ᶜAṣfūr en su artículo "Zaman al-riwāya al-ᶜarabiyya" (El tiempo de la novela árabe, *al-Ḥayāt* 2-III-1998), publicado poco después de la celebración del I Encuentro de Novela Árabe en El Cairo en febrero de 1998, Mahfuz se había

(4) El crítico y narrador Muḥammad Barrāda, en una interesante reflexión sobre la naturaleza ficticia de la escritura novelesca, proponía la novela como "memoria del futuro" (Barrāda, 2008: 1), y el novelista libanés Rašīd al-Ḍaᶜīf hablaba de la novela como "espejo del tiempo presente" (Ḍaᶜīf, 2008: 3).

adelantado a todos cuando en 1945 profetizó: "la narrativa es la poesía del mundo moderno"[5] (*al-Risāla*, IX-1945). Con una visión que recuerda a la de aquellos pioneros de la *Nahḍa* que veían transformarse el mundo ante sus ojos, queriendo al tiempo contribuir a su transformación, Mahfuz se anticipó asimismo en la reformulación de la vieja máxima: "En los tiempos en los que el ser humano vivía en estado natural y creía en los mitos, predominaba la poesía; pero nuestra época, la época de la ciencia, la industria y las verdades, necesita inexorablemente de un arte nuevo que, en la medida de lo posible, se adecue tanto a la pasión del hombre moderno por los hechos como a su antigua querencia por lo imaginario. Y esta época ha satisfecho esa aspiración en la narrativa. Y si la poesía ha retrocedido en cuanto a difusión respecto a la narrativa, ello no se debe a que sea vetusta, sino a que carece de elementos que la hagan acorde con la época, por lo que la narrativa es la poesía del mundo moderno".

En 1982 el narrador sirio Ḥannā Minā (Hanna Mina) –el Naguib Mahfuz de Siria, como a veces se le llama– suscitó una gran polémica, cuando, en otra de las primeras reformulaciones de la vieja máxima, profetizó que la novela sería el "*dīwān* de los árabes del siglo XXI". El revuelo provocado por su afirmación le granjeó todo tipo de críticas, desde quienes le achacaban que despreciaba la Historia hasta los que esgrimían que el hecho de que la poesía era el *dīwān* de los árabes era "una verdad irrefutable".[6] Dos décadas después Mina fue aún más allá al argumentar que el cambio en el canon había ocurrido ya en el siglo XX, que la poesía estaba "en recesión" y que una nueva generación de novelistas "iba a romper la barrera del sonido" en las letras árabes.[7] Mina atribuye la preponderancia de la novela sobre la poesía a diversos factores entre los que destaca la popularidad del género, así como el auge de la traducción de este tipo de textos. Otro de los críticos a quien se atribuyen las primeras reformulaciones de la vieja máxima como *al-riwāya dīwān al-ᶜarab*, es el egipcio ᶜAlī al-Rāᶜī, en sus artículos del diario *al-Ahrām*.[8] No obstante, algunos historiadores de la novela consideran que, en pleno apogeo de la *Nahḍa* y de la traducción de novelas europeas al árabe, destacadas personalidades como Muḥammad ᶜAbduh abordaron

(5) ᶜAṣfūr interpreta *qiṣṣa* como "novela", pero en aquella fecha, dada la diversificación y taxonomía de los géneros en la poética árabe, debía ser más bien un genérico "narrativa".

(6) http://www.alriyadh.com/2005/10/27/article103508.html

(7) http://www.al-araby.com/articles/927/040919-12-927-pnp04.htm

(8) http://local.taleea.com/archive/newsdetails.php?id=13075&ISSUENO=1385 y http://www.almustaqbal.com/stories.aspx?storyid=111103

ya la cuestión al reconocer allá por 1871 el efecto saludable de leer buenas novelas (Sakkut: 16).

Otros críticos literarios han aducido, y con razón, que la prosa ya había sido en época clásica el *dīwān* de los árabes, con autores como al-Ŷāḥiẓ, pero que lo excepcional de la segunda mitad del siglo XX sería la abundancia de novelas. Los partidarios de esta tesis suelen proponer también que la novela no es un género importando de Occidente, sino todo lo contrario, que los occidentales se habrían beneficiado de diversas modalidades de la narrativa árabe, como *Las mil y una noches*.(9) Aunque, como proponen estudios recientes, la emergencia de la novela en las letras árabes supuso una ruptura tanto con el canon clásico como con las tradiciones narrativas populares (Selim, 2003: 112).

De todas formas, el debate dicotómico entre novela y poesía parece empezar a superarse, y las últimas especulaciones tienden a explicar la preeminencia de la novela no sólo por el retroceso de la poesía, sino por otros factores igualmente importantes como el excesivo experimentalismo en el que anda inmerso el cuento –algunos de cuyos cultivadores, además, se han pasado a la novela–, el retroceso y elitismo del teatro, así como por la ausencia de una auténtica crítica literaria, cautivada como está por la teoría (Yaḥyà: 2007/12).

La propuesta de ᶜAṣfūr de reformulación de la vieja máxima entraba además en directa relación intertextual con otro hito de la poética árabe contemporánea, pues su *Zaman al-riwāya* (Tiempo de la novela) no sólo hay que ponerlo en relación con esa tendencia a interpretar que la literatura árabe ha entrado en el tiempo de la novela, sino también como contrapunto al ensayo que Adonis publicó en 1972, *Zaman al-šiᶜr* (Tiempo de la poesía), ensayo que celebraba la liberación de la poesía árabe moderna del yugo de la tradición y de sus corsés formales y temáticos (Allen, 2000: 6). No obstante, pese a la ruptura con un modelo que, con contadas desviaciones, había estado vigente desde la época preislámica, la poesía árabe iba a dar al siglo XX otra de sus edades de oro. En el siglo pasado la poesía experimentó, en efecto, una profunda renovación y protagonizó la canalización de las aspiraciones de los pueblos árabes, aunque se creyó, ingenuamente, que podía desempeñar un papel como motor de cambio en la sociedad. Baste tan sólo destacar iniciativas como la creación de la revista *Šiᶜr* (Poesía) en 1957 por Jalīl Ḥāwī, o nombres como Badr Šākir al-Sayyāb, Yūsuf al-Jāl, Adonis, Salāḥ ᶜAbd al-Ṣabbūr, Maḥmūd Darwīš, ᶜAbd al-Wahhāb al-Bayātī, Nizār Qabbānī o Nāzik al-Malā'ika,

(9) http://www.jamaliya.com/new/print.php?sub=806

todos ellos hitos irrepetibles de la poesía árabe moderna.

(Revista electrónica *Dīwān al-ᶜArab*)

El posible declive de la poesía, o su paso a un segundo puesto, ha desencadenado agrios debates en periódicos y revistas, y no parece, en efecto, sentar bien a quienes se aferran a la tradición y a la religión. Poetas enfurruñados por la simple reformulación de la máxima, nostálgicos y tradicionalistas han cuestionado y rechazado la supuesta pérdida de centralidad de la poesía. Las conclusiones de un reciente congreso literario en Arabia Saudí se cerraban con un tajante rechazo a la consideración de la novela como nuevo *dīwān* de los árabes.(10) Novelistas de prestigio como Tayyeb Saleh se han decantado por una fórmula en la que, reconociendo la importancia creciente de la novela, matizan que mientras haya millones de hablantes de árabe, la poesía será su *dīwān* y que no es posible que un género nuevo borre cientos de años de historia.(11) El novelista egipcio Jayrī Šalabī(12) o tribunas culturales como la revista *Nizwà*(13) terciaban en la controversia afirmando que ni la novela ni la poesía. Uno de los novelistas que ha revolucionado la escritura novelesca, el libanés Rašīd al-Ḍaᶜīf (Rashid Daíf), entrababa en los debates y se manifestaba a favor de considerar la novela como un género más proclive a la democracia (al-Ḍaᶜīf, 2008), estableciendo una conexión que no es exclusiva de las letras árabes, ya que algunos teóricos consideran que la novela, en tanto que "diversidad de estilos y lenguas", suele incomodar a los totalitarismos (Quesada: 165).

Puede que el asunto sea más complejo y que, como señala Quesada evocando a Bajtín, "el proceso de transformación de las fronteras de los dominios de la cultura (incluida también la literatura) es extremadamente lento y complejo" (Quesada: 165). Es más, tal vez este auge de la novela haya coincidido con grandes poetas que escriben magníficas narraciones y narradores que cultivan la poesía.

(10) http://www.okaz.com.sa/okaz/osf/20070904/Con20070904137040.htm
(11) http://www.almustaqbal.com/stories.aspx?storyid=111103 y http://www.al-majalla.com/ListNews.asp?NewsID=339&MenuID=16&&Ordering=11
(12) http://www.alarabonline.org/index.asp?fname=%5C2008%5C02%5C02-14%5C441.htm&dismode=x&ts=14/02/2008%2001:38:49%20%D9%85
(13) http://www.nizwa.com/browse23.html

Hay incluso una hibridación de géneros literarios, no sólo entre novela y poesía o cuento, sino entre éstos y otras artes, como el cine o la música (Yaḥyà: 2007/12). Ésta parece ser la orientación de los estudios más solventes, como es el caso de una de las obras más inteligentes y esclarecedoras sobre la evolución de la literatura árabe, *The Arabic Literary Heritage*, en la que Roger Allen propone la noción de "changing continuity" para adentrarnos, desde la perspectiva de desarrollo de los géneros, en el continuo proceso de cambio que supone el establecimiento de toda tradición literaria.

3. Hitos socioculturales

(Naguib Mahfuz)

Otro de los factores que está contribuyendo a la notoriedad de la novela en la escena cultural árabe es la convocatoria de premios y grandes eventos culturales. El más prestigioso de todos hasta la fecha probablemente sea el que desde 1996 viene fallando anualmente la American University in Cairo: *Naguib Mahfouz Medal for Literature*[14]. Se trata de un premio (1.000 dólares) a la mejor novela del año escrita en árabe, que conlleva además su traducción y publicación en inglés en El Cairo, Londres y Nueva York. Lo han obtenido escritores como el palestino Murīd al-Bargūṯī (Murid Barguti), la libanesa Hudà Barakāt (Huda Barakat), la argelina Aḥlām Mustagānimī, la iraquí ᶜĀliya Mamdūḥ (Alia Mamduh), la palestina Saḥar Jalīfa (Sahar Khalife), el marroquí Binsālim Ḥimmīš (Bensálem Himmich) o los egipcios Ibrāhīm ᶜAbd al-Maŷīd, Jayrī Šalabī, Idwār al-Jarrāṭ (Idwar al-Jarrat) y, en sus primeras ediciones, también a título póstumo Laṭīfa al-Zayyāt (Latifa Zayat) y Yūsuf Idrīs (Yusuf Idrís). El premio Naguib Mahfuz ha venido concediéndose alternativamente a un autor egipcio y a un autor

(*Naguib Mahfuz Medal for Literature*)

(14) http://www.aucpress.com/t-nmmdescription.aspx?template=template_naguibmahfouz

árabe de otro país[15]. En 2007 fue galardonada la escritora egipcia Amīna Zaydān por su novela ambientada en la ciudad de Suez *Nabīḏ aḥmar*.

Otro gran acontecimiento cultural y mediático es el *Encuentro de Novela Árabe*, convocado por primera vez en 1998 por el *al-Maŷlis al-Aʿlà li-l-ṯaqāfa*[16] (Consejo Superior de Cultura), dependiente del Ministerio de Cultura egipcio, bajo el lema *La especificidad de la novela árabe*, y cuyas sucesivas ediciones han tenido gran repercusión, además de generar diversas polémicas. Desde su primera convocatoria reúne en El Cairo cada dos o tres años a lo más granado de la novelística y la crítica árabes. El primer encuentro se inauguró simbólicamente con unas palabras enviadas por el decano de la novela árabe, Naguib Mahfuz, precedidas por la intervención del presidente del encuentro, el crítico y escritor Fatḥī Gānim. Desde Mahfuz –simbólicamente presente– hasta las más recientes hornadas de novelistas y críticos, más de trescientos participantes venidos de todo el mundo árabe asistían a este evento, verdadero punto de inflexión en la presencia de la novela en la escena y las instituciones culturales. Podríamos considerar que este congreso supuso la consagración definitiva del que se ha convertido en el más carismático de los géneros de la literatura árabe contemporánea, el reconocimiento unánime, académico e institucional, del espacio creciente que en el sistema de géneros de la literatura árabe ocupaba ya la novela. Durante el *I Encuentro de Novela Árabe* tuvieron lugar sesiones y mesas redondas sobre diversos aspectos de la producción novelística árabe tales como *La novela árabe: orígenes y formación*, *El realismo y sus alternativas*, *Novela e historia*, *Novela de mujer* o *Novela árabe traducida*. La trascendencia de este evento culminaba durante la sesión de clausura, cuando se dio a conocer el ganador del primer

(Cartel del IV Encuentro de Novela Árabe de El Cairo)

(15) http://www.alhayat.com/culture/12-2007/Item-20071204-a64d78fe-c0a8-10ed-00c1-a41ed272310c/story.html

(16) http://www.scc.gov.eg

Premio El Cairo de Novela, que recayó en el novelista Abderrahmán Munif, sin duda uno de los escritores que más merecía estrenar el galardón (18.000 dólares), y que de alguna manera vino a prestigiarlo. El jurado destacó que se trataba de "un premio a la novela árabe en tanto que género que celebra la imaginación humana, de un premio a un escritor que ha aunado creación y compromiso..., que ha aunado lo individual y lo colectivo, convirtiendo el compromiso en una cuestión artística". La segunda edición, retrasada hasta 2003 por la turbulencias de la situación interna y externa, versó sobre *La novela y la ciudad*, y acabó con el sonado rechazo al premio del escritor egipcio Ṣunᶜallāh Ibrāhīm en un gesto simbólico de gran repercusión, dada su vinculación con las movilizaciones de la plataforma civil *Kifāya*, en protesta contra la política represiva del régimen de Mubarak. La tercera ronda de 2005 versó sobre *La novela y la historia*, y el galardón recayó en el escritor sudanés Tayyeb Saleh. La cuarta edición se celebró en febrero de 2008, y bajo el lema *La novela árabe hoy* se abordaron temas como *La autobiografía hoy*, *La novela digital*, *La nueva Shahrazad* o *La novela escrita por mujeres*. En esta última edición el jurado estuvo presidido por Yumnā' al-ᶜĪd, y el premio recayó en Idwar al-Jarrat, autor polifacético, renovador del lenguaje de la novela y crítico destacado con obras clave como *al-Ḥassāsiyya al-ŷadīda* (La nueva sensibilidad). Esta última edición resultó también controvertida, y algunos escritores se desmarcaron del congreso con duras críticas a los responsables ministeriales a quienes acusan de burócratas y de despreciar a los escritores egipcios, por lo que ya en 2007 se había boicoteado también un encuentro de las mismas características que el Consejo organiza alternativamente en torno a la poesía.(17) En 2007 ᶜAlī Abū Šādī, que ha intentado sin mucho éxito atraer a las nuevas hornadas de novelistas, sustituyó al frente del Consejo Superior de Cultura a Ŷābir ᶜAṣfūr, uno de los adalides de la reformulación y promoción de la novela como nuevo *dīwān* de los árabes.

En los últimos años diversas fundaciones, sobre todo del Golfo, han venido también otorgando premios literarios. El más prestigioso –y mejor dotado, 120.000 dólares– de todos estos galardones (en las modalidades de narrativa, poesía, crítica literaria, humanidades y premio de excelencia a toda una vida) es el que desde 1988 concede la Sultan Bin Al Owais Cultural Foundation(18), en cuya vigésima

(17) http://www.daralhayat.com/culture/12-2007/Item-20071206-b09e4250-c0a8-10ed-00c1-a41e284ad490/story.html

(18) http://www.alowaisnet.org

edición (2007/2008) el galardón de la novela recaía en el escritor libanés Ilyās Jūrī, "por ser uno de los novelistas árabes que han hecho de la novela un medio de disfrute y conocimiento al mismo tiempo, por su capacidad para interpretar las transformaciones de nuestra sociedad mediante una forma que combina el patrimonio narrativo tradicional con el moderno". Justificación de un galardón que viene a ser una especie de compendio de todas las razones por las que la novela está alcanzando tamaña notoriedad en la escena cultural árabe.

Pero tal vez la más ambiciosa y polémica de estas iniciativas sea la que ya se conoce popularmente como el "*Booker* árabe", *International Prize for Arabic Fiction*(19), que, apadrinado por el británico *Booker Prize* y patrocinado por la más importante de las fundaciones de los Emiratos Árabes Unidos, la Emirates Foundation(20), fue lanzado en 2007 en Abu Dhabi. El premio será anual y su primera edición se fallará el 10 de marzo de 2008 en esa misma ciudad, que está convirtiéndose, mal que a muchos les pese, en uno de los polos dinamizadores de un nuevo tipo de cultura árabe. Dotado con 60.000 dólares y cinco accésit de 10.000, está específicamente destinado a la prosa de ficción, es decir a la novela (*al-ŷā'iza al-ᶜālamiyya li-l-riwāya al-ᶜarabiyya*). Como el premio Mahfuz, el *Booker* también contempla como uno de sus fines fomentar la traducción de la novela árabe a otras lenguas del mundo (especificando inglés, francés, alemán, italiano y español). El jurado está presidido por Samuel Shimon, fundador de la revista en inglés sobre literatura árabe *Banipal,* que en 2008 celebra su décimo aniversario, e integrado también por los escritores y críticos marroquíes Muḥammad Binnīs y Muḥammad Barrāda, el palestino Fayṣal Darrāŷ, la siria Gāliya Qabbānī y el arabista inglés Paul Starkey(21). Al premio se han presentado cerca de 150 novelas de 18 países, de las que una cuarta parte están escritas por mujeres. A principios de 2008 se dieron a conocer los seis finalistas, entre los

(Logo del *International Prize for Arabic Fiction*)

(19) http://www.arabicfiction.org
(20) http://www.emiratesfoundation.ae
(21) http://www.annahar.com/content.php?priority=1&table=adab&type=adab&day=Wed

cuales el jurado habrá de elegir uno[22]: los egipcios Bahā' Ṭāhir y Makāwī Saᶜīd, los libaneses Ŷabbūr al-Duwayhī y May Munsà, el sirio Jālid Jalīfa y el jordano Ilyās Farkūḥ. Las diversas polémicas que está suscitando, incluso desde antes de su concesión, tienen que ver tanto con la composición del jurado como con la lista de finalistas[23].

A principios de 2008 la segunda edición de otro de estos nuevos premios emiratíes, *Sheikh Zayed's Book Award*[24], que en su primera edición recayó en el escritor argelino Wāsīnī al-Aᶜraŷ, se otorgaba en la modalidad de novela en el libio Ibrahim al-Koni. El Ministerio de Cultura de los Emiratos Árabes Unidos ha venido concediendo desde hace una década el premio *Sharjah*[25], que incluye también la modalidad de novela.

En Argelia, la Biblioteca Nacional y ALECSO[26] organizaron en enero de 2008 un encuentro "Sobre la traducción de la novela árabe".[27] También en Argel en enero de 2008 se fallaba la octava edición del premio *Malek Haddad* (que lleva el nombre del conocido escritor de expresión francesa) de novela, el más antiguo de Argelia dedicado específicamente a la novela y que reviste este año una especial simbología al ser el vigésimo aniversario de los acontecimientos que sumieron a Argelia en el caos durante dos décadas, y que conseguían al alimón Kamāl Qarūr y una novelista cuyo seudónimo es ᶜAbīr Šahrazād.[28] El premio promovido por la *Rābiṭat kuttāb al-ijtilāf* (Liga de escritores de la disidencia), está dotado con 5.000 dólares y patrocinado por la más famosa de las escritoras argelinas, Aḥlām Mustagānimī, para dar rienda suelta a esta "nueva sensibilidad" que se ha fraguado en Argelia en estas dos décadas catastróficas y que, según los organizadores, se manifiesta especialmente con la emergencia de la novela. Durante la entrega de los premios, en un acto celebrado también en la Biblioteca Nacional, la novelista argelina pronunció un incendiario discurso contra la situación y el deterioro de la

(22) Finalmente obtuvo el galardón Bahā' Ṭāhir.
(23) http://www.alhayat.com/culture/02-2008/Item-20080221-3cb3ef3f-c0a8-10ed-017c-432413e960ef/story.html
(24) http://www.zayedaward.com
(25) http://www.sdci.gov.ae/awards4.html
(26) http://www.alecso.org.tn
(27) http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=19&article=454217&issue=10641
(28) http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=19&article=456229&issue=10655

cultura en Argelia, amenazando incluso con llevarse el galardón a otro país[29]. Otra de las más importantes asociaciones culturales argelinas, al-*Ŷamᶜiyya al-ŷāḥiẓiyya* (Asociación de al-Ŷāḥiẓ), presidida por otro de los grandes novelistas, al-Ṭāhir Waṭṭār, organiza también encuentros en torno a la novela para fomentar el conocimiento de los nuevos escritores entre los viejos valedores del "realismo socialista".

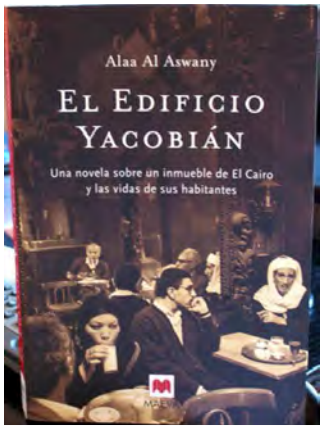
Tal vez sean éstos los más destacados y llamativos, pero la verdad es que en las dos últimas décadas la novela iba cobrando un protagonismo creciente en todo tipo de actos culturales. Fundaciones de otros países como la oficialista Sawiris Foundation[30] de Egipto, que desde 2005 otorga premios literarios, se han sumado a este carnaval de efemérides en el que destaca la novela. No obstante, en su último número de 2007, la histórica revista cultural libanesa *Al-Ādāb*[31], cuyo fundador –y también pionero de la novela–, Suhayl Idrīs, fallecía en febrero de 2008, alertaba por boca de su director, Samāḥ Idrīs, acerca del peligroso retroceso que, pese a tantos fastos y proyectos faraónicos, está experimentando la cultura árabe.

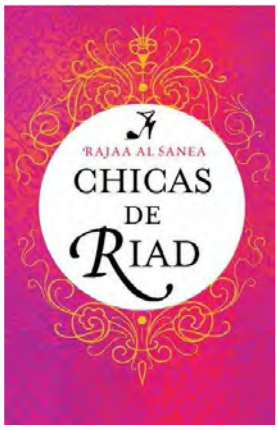
4. Auge de ventas y también de la traducción

Otro de los factores que ha venido a conjugarse para catapultar la novela a la primera fila de la escena cultural ha sido el éxito desmedido de novelas efectistas como *ᶜImārat Yaᶜqūbiyān* (*El edificio Yacobián*) de ᶜAlā' al-Aswānī (Alaa Al Aswany), uno de los fenómenos literarios más significativos de los últimos años. Al éxito arrollador de su primera edición árabe en El Cairo, le han seguido sucesivas ediciones con ventas que sobrepasan los cientos de miles de ejemplares, además de haber sido traducida a 20 lenguas en menos de cinco años. A finales de 2007 la editorial cairota al-Šurūq lanzaba *Tāksī* de Jālid al-Jamīsī, una parodia de los poderes egipcios a base de conversaciones con taxistas, que en pocos meses vendía decenas de miles de ejemplares. No obstante, antes de éxitos de ventas insólitos en el mundo árabe como los mencionados o *Banāt al-Riyāḍ* (*Chicas de Riad*) de la saudí Raŷā' al-Ṣāniᶜ (Rajaa Alsanea), había habido precedentes que apuntaban en esta dirección, como *Dākirat al-ŷasad* de la argelina

(29) http://www.daralhayat.com/culture/01-2008/Item-20080130-cbfea8a6-c0a8-10ed-01dd-6f82387c6d76/story.html
(30) http://www.sawirisfoundation.org
(31) http://www.adabmag.com

Aḥlām Mustagānimī.[32]





Además de la proliferación de premios y de los éxitos de ventas hay otro factor, aunque exógeno, que ha venido también a ratificar la preponderancia de la novela. Se trata del auge espectacular que ha experimentado la traducción de este tipo de textos a otras lenguas del mundo, que constituye también un fenómeno sin precedentes[33]. Como prueba de la preeminencia de la novela sobre la poesía, Hanna Mina menciona el auge de la traducción de este tipo de textos. Es muy posible que en las dos últimas décadas se haya traducido más que en todo el siglo XX. Los datos apuntan a que las tendencias de traducción del árabe se han inclinado en los últimos años hacia las manifestaciones narrativas, fundamentalmente la novela (Comendador, 1999: 33). Y qué duda cabe de que el premio Nobel a Mahfuz en 1988 repercutió favorablemente en este aumento de la traducción.

Desde el primer *Encuentro de Novela Árabe* celebrado en 1998 en la capital egipcia, donde se dedicó una sesión a *La novela árabe traducida*, prácticamente

(32) Incluso una tribuna tan poco proclive a las facetas culturales del mundo árabe como *Babelia*, dedicaba su número 384 de 17 de noviembre de 2007 al "boom" de la novela árabe http://www.elpais.com/articulo/semana/boom/novela/arabe/elpepuculbab/20071117elpbabese_3/Tes

(33) Por cierto que traducciones como *Chicas de Riad* o *La puerta del sol,* del libanés Elias Khoury, se han hecho desde el inglés, no del original árabe.

todos los eventos dedicados a la novela en el mundo árabe han venido abordando el fenómeno de la traducción. Los premios mencionados, como el *International Prize for Arabic Fiction* o *Naguib Mahfuz Medal for Literature*, incluyen como parte esencial de su convocatoria la traducción de las obras galardonadas a otras lenguas. En la presentación a principios de 2008 de los seis finalistas, los organizadores del "*Booker* árabe", además del reconocimiento de la literatura árabe de calidad, justificaban entre los objetivos del premio "contribuir a que la novela árabe se tradujese a otras lenguas".

5. Novela, política y polémica

Al margen del funcionamiento del mercado, de las modas y los premios, hay también que tomar en consideración otros factores extraliterarios, fundamentalmente políticos, que han contribuido a que la novela se sitúe en el centro de la actualidad. Como antaño le ocurrió a la poesía, la novela se ha visto involucrada también en el ojo del huracán político. En tanto que el género literario más adecuado para expresar lo que no permiten manifestar los regímenes totalitarios, como sugería la crítica libanesa al-ᶜĪd (2007: 4), la novela ha estado implicada en numerosas polémicas y escándalos públicos –entre los que ha habido, por ejemplo, acusaciones de plagio contra Aḥlām Mustagānimī, Mirāl al-Ṭahāwi o Ṣunᶜallāh Ibrāhīm– de gran repercusión no sólo en la escena literaria, sino también mediática y política.

"Un feroz ataque contra la novela…, a la que calificaba de obra blasfema escrita por un apóstata que merecía ser asesinado. A partir de ahí se desencadenó la barahúnda. Las mezquitas tronaron con el descubrimiento de esta infamia. La novela se retiró. Jueces y policías interrogaron a intelectuales y funcionarios del Ministerio de Cultura. Los estudiantes se manifestaron y hubo tanques patrullando las calles. Se produjo un debate enfurecido en la Asamblea Nacional y se suspendieron las actividades de un partido político. Se establecieron dos comisiones públicas diferentes para investigar el asunto. Un torrente de artículos y declaraciones, a favor y en contra del libro en cuestión, inundó la prensa" (Hafez, 2000: 24). Con estas palabras describe Sabry Hafez lo ocurrido al novelista sirio Ḥaydar Ḥaydar con motivo de la reedición de su novela *Walīma li-aᶜšāb al-baḥr* (1983) en una conocida colección de una editorial egipcia que difunde la literatura árabe contemporánea a precios populares patrocinada por el Ministerio de Cultura y dirigida, entre otros, por el novelista egipcio Ibrāhīm Aṣlān. Ḥaydar fue acusado en el año 2000 por un periodista del diario *al-Šaᶜb*, órgano portavoz del

Partido del Trabajo, cercano a los Hermanos Musulmanes, de "blasfemia y apostasía" por un fragmento en el que decía: "En la era del átomo, la exploración del espacio, y el triunfo de la razón, nos gobiernan con las leyes de los dioses beduinos y la enseñanza del Corán ¡Mierda!". Como señala Hafez, "lo que provocó su furia fue la yuxtaposición en la misma página, y en la misma línea, de las dos últimas palabras" (2000: 38). Además de al propio escritor se acusaba también de apostasía a los editores, a los responsables de la colección y al ministro de Cultura, llegando a proponer "la demolición del Ministerio y todos sus organismos" (Hafez 2000: 38). A raíz de este incidente, el diario fue clausurado por las autoridades, lo que dio pie a enfrentamientos entre estudiantes de la Universidad de al-Azhar que se manifestaban contra la reedición de la novela y la policía, que se saldaron con numerosos heridos y arrestos en un Egipto que se preparaba para las elecciones legislativas. Un auténtico pulso de los islamistas al gobierno, cuyo desencadenante había sido la publicación de una novela. Finalmente las autoridades egipcias retiraron la edición de la novela pretextando que se había agotado, y se constituyó una comisión de expertos encargados de analizar los contenidos del libro, lo que provocó la ira de los intelectuales progresistas que desde el semanario cultural *Ajbār al-adab*(34) acusaron al gobierno de plegarse una vez más a las exigencias de los fundamentalistas. *Walīma li-aʿšāb al-baḥr*, obra que tan sólo había llamado hasta el momento la atención de algunos críticos literarios, es una obra que describe básicamente la desilusión de un grupo de comunistas iraquíes exiliados en Argelia. Aparte de cuestiones sexuales explícitas, los que lanzaron tan graves acusaciones contra el escritor sirio le responsabilizan de las ideas de sus personajes.

Tras el éxito de la campaña contra Ḥaydar otros escritores en Argelia, Yemen, Kuwait o Arabia Saudí fueron perseguidos por inquisidores que pretendían tal vez emular el inefable caso Rushdie. Con anterioridad a estos episodios escritores como Abderrahmán Munif, a quien la publicación de *Ciudades de sal* le costó que le privaran de su nacionalidad saudí, o

(34) http://www.akhbarelyom.org.eg/adab/Issues

el mismo Mahfuz se habían visto inmersos en sucesos que desbordaron las fronteras árabes. Baste recordar el fallido intento de asesinato en 1994 de Mahfuz por sus supuestas afrentas a la religión, acontecimiento que colocaba a los novelistas y a la novela en el centro de la actualidad mundial. Mahfuz también había sido pionero en este ámbito, porque en 1959 los sectores más retrógrados de al-Azhar consiguieron que *Awlād Ḥāratinā* (*Hijos de nuestro barrio*), que había venido publicándose por entregas en el diario *Al-Ahrām*, no viese la luz en forma de libro, hasta que la editorial libanesa *Dār al-Ādāb* se atrevió en 1966 a publicarla. Tal llegó a ser la incertidumbre producida por estos sucesos que los traductores de *Hijos de nuestro barrio* al español firmaron con seudónimo.

En 1998, la American University in Cairo, a raíz de las protestas de alumnos y profesores, retiró la mítica "autobiografía novelada" *al-Jubz al-ḥāfī* (*El pan desnudo*) del escritor marroquí Muḥammad Šukrī (Mohamed Chukri) de sus programas de enseñanza. El ministro egipcio de Educación se vio obligado a posicionarse y manifestó su apoyo a que la autobiografía de Chukri fuese también retirada del currículo de otros centros estatales, con lo que la autobiografía de Chukri, censurada en Marruecos desde su publicación en 1982 hasta el año 2000, quedaba también prohibida en Egipto (Jacquemond, 2003: 87). Este episodio produjo encendidas controversias, y algunos partidarios del veto llegaron a esgrimir argumentos disparatados, justificando su rechazo a que *El pan desnudo* se estudiase como literatura árabe por tratarse de una obra escrita originalmente en español –en un "español pobre"– (*al-Ḥayāt* 15-IV-99). Entre las distintas censuras con las que la Feria del Libro de El Cairo celebraba a principios de 2008 su cuadragésima edición, además de Ḥanān al-Šayj o Ilyās Jūrī, se encontraba de nuevo vetado *El pan desnudo*. Las polémicas suscitadas por Mahfuz y Chukri no eran algo nuevo en la escena egipcia donde a mediados de los ochenta *Las mil y una noches* fueron confiscadas por la supuesta obscenidad de algunos pasajes, y donde la Universidad de al-Azhar y otras instancias religiosas vienen desde hace

(Mohamed Chukri)

muchas décadas retando a representantes de la cultura, como cuando en 1926 arremetieron contra la obra *Fī al-šiᶜr al-ŷāhilī* de Ṭāhā Ḥusayn o más recientemente contra el hermeneuta del Corán Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.

6. Otras voces, otros ámbitos

Si los inicios de la novela árabe estuvieron marcados –según el canon predominante– por una importante nómina de autores egipcios y libaneses, los últimos años del siglo XX se han caracterizado por la incorporación a la escena literaria de escritores provenientes de otras latitudes hasta ese momento periféricas, fundamentalmente del Magreb y del Golfo, así como por la emergencia de la novela escrita por mujeres (Kilpatrick, 1992: 223).

Entre los motivos que podrían haber contribuido a esa desplazamiento de los centros tradicionales de la cultura árabe (El Cairo, Beirut, Bagdad, Damasco) a la periferia, el crítico egipcio Sabry Hafez contempla el peso que sin duda han tenido acontecimientos históricos como el desencadenamiento de la guerra civil libanesa en 1975 o la visita –y secuelas– de Sadat a Jerusalén en 1977 (Hafez, 1994: 95). De ahí también la importante presencia de nuevos espacios y cronotopos en la novela finisecular, como la guerra del Líbano o la invasión israelí de Beirut en 1982, que se han venido a sumar a la pérdida de Palestina o el desastre del 67, dando incluso lugar a lo que algunos estudiosos consideran "a particular type of Arabic novel" (Aboul-Ela, 6).

Pero qué duda cabe de que uno de los cambios transcendentales que se han operado en el panorama literario árabe en las últimas décadas del siglo XX es la incorporación –o tal vez habría que decir mayor visibilidad– de la mujer a la producción literaria, que de ser un elemento marginal ha pasado a encabezar la renovación de la ficción. En efecto, ésta comienza ya a ser una de las características distintivas de la literatura árabe del presente y sin duda lo será aún más en el futuro, como lo atestigua, por ejemplo, que la cuarta parte de las obras candidatas al *Booker* hayan sido escritas por mujeres. El presente de la novela está ya marcado por una importante nómina de escritoras (Gadat al-Sammán, Huda Barakat, Radwa Ashur, Latifa Zayat, Nawal al-Sa'adawi, Hanan al-Shaykh o Arusiyya Naluti, por mencionar algunas de las que cuentan con traducciones en español), así como por la gran popularidad de autoras cuyas novelas se han convertido en auténticos éxitos de ventas, como la argelina Aḥlām Mustagānimī cuya novela de corte romántico *Dākirat al-ŷasad* superó enseguida los cien mil ejemplares en todo el mundo árabe. Lo mismo que los recientes éxitos cosechados por novelas como *Chicas de Riad,*

donde la joven dentista saudí Rajaa Alsanea aborda el día a día de cuatro jóvenes y los canales de comunicación que abren las nuevas tecnologías. Tal vez por ello, así como por su amplia difusión en el ciberespacio, algunos críticos hablan de "escritura digital"(35). No obstante, la crítica siria Buṯayna Šaʿabān, hoy ministra de Emigración, en su reivindicativa obra, *100 ʿāmm ʿan al-riwāya al-ʿarabiyya al-nisā'iyya* (Cien años de novela árabe escrita por mujeres) se quejaba de que la incorporación de las escritoras al canon no ha sido plena y de que muchos críticos siguen menospreciando la literatura escrita por mujeres, acercándose a ella como si fuesen documentos sociológicos en vez de literatura.

Dentro de la creciente incorporación de escritores del Magreb que son hoy día conocidos en todo el mundo árabe, además de Chukri, ʿAbd al-Karīm Gallāb (Gallab) o Muḥammad Zafzāf (Zafzaf) de Marruecos, el argelino Ṭāhar Waṭṭār, o el tunecino Muḥammad ʿAlī al-Yūsufī, tal vez lo más destacable en el panorama novelístico haya sido la irrupción de la personal voz de Ibrāhīm al-Kūnī (Al-Koni), el narrador libio que con su particular novelística del desierto (*Oro en polvo*) ha revolucionado la narrativa árabe. El punto de inflexión de este cambio de óptica y de la incorporación de pleno derecho de los escritores del Magreb en la nómina de escritores árabes tuvo lugar en otro acontecimiento cultural en 1979, cuando la ciudad de Fez acogió un gran encuentro sobre la novela árabe organizado por la Unión de Escritores Árabes. Dentro de ese incesante proceso de experimentación (Allen, 1992: 213) en el que se halla inmersa la narrativa, otro libio, Aḥmad Ibrāhīm al-Faqīh, nos deparaba en 2007 "la novela árabe más larga", los 12 volúmenes de *Jarā'iṭ al-rūḥ,* en la que el novelista reconstruye la resistencia Libia frente a la colonización italiana.

En el Golfo, además del decisivo empuje que van a suponer los premios mencionados, han empezado a emerger voces que sin duda ocuparán un lugar destacado en la novelística árabe durantes los próximos años, como la Kuwaití Laylà ʿUṯmān, que también fue llevada a juicio en los noventa por libros que había escrito años atrás. El Iraq desangrado y desmembrado emerge como ineludible cronotopo, y además de los clásicos, como el recién fallecido Fu'ād al-Tikirlī (Tekerli) o ʿĀliya Mamdūḥ (Mamduh), de este país empiezan a descollar con fuerza autores como ʿAlī Badr.

(35) http://www.rajaa.net. Del impacto de la red da también fe que escritoras como Mustagānimī cuenten con página propia http://www.mosteghanemi.net

7. A la búsqueda de la primera novela árabe

No sólo estamos asistiendo a un proceso de rehabilitación de las escritoras, está teniendo lugar también una revisión más amplia de los presupuestos sobre los que se había edificado la historia de la novela árabe, que está abriendo nuevos horizontes conceptuales sobre la formación y desarrollo del género. Tras un primer canon que con cierto consenso colocó a *Zaynab* (1914) como la primera novela árabe (Tomiche, 1980: 321; Allen, 1992: 190; Kilpatrick, 1974: 7), y que estuvo vigente hasta la década de los noventa (Allen, 2001: 207), los debates sobre la primacía de la novela en las letras árabes han acarreado también una profunda revisión de este canon que se había erigido sobre los postulados de la ideología nacionalista árabe (Selim, 2003: 109).

Aunque hay cientos de novelas publicadas con anterioridad a *Zaynab*, entre cuyos cultivadores cabe destacar figuras clave de la *Nahḍa* como Ŷurŷī Zaydān, la mayoría de los críticos literarios suele desestimar esta prolífica producción narrativa, siguiendo una pauta de interpretación de la historia de la novela heredera, además del nacionalismo árabe, de la "teleología orientalista" (Selim, 2003: 114).

En las últimas dos décadas han tenido lugar diversas propuestas para retrotraer los orígenes de la novela más allá de ese canon inicial, hoy sobrepasado en varios frentes. Pese a que no se conocía bien por haber sido publicada en el *Mahŷar*, algunos plantearon enseguida que *al-Aŷniḥa al-mutakassira* (1904), de Ŷubrān Jalīl Ŷubrān bien merecía ser considerada como la primera novela árabe.(36) En *100 ᶜāmm min al-riwāya al-nisā'iyya al-ᶜarabiyya*, Šaᶜabān, en su afán de restituir las novelas escritas por mujeres y omitidas del canon, reivindica desde una óptica feminista un origen anterior a la novela árabe que el tradicional de *Zaynab*, aportando sugerentes propuestas de novelas escritas antes de 1914, pero que habían quedado marginadas de esa historia masculina o machista de la literatura. La estudiosa siria contabiliza hasta trece novelas árabes escritas por mujeres y aparecidas con anterioridad a *Zaynab*, entre las que destaca *Qalb al-raŷul* (1904) de Labība Hāšim y *Badīᶜat fu'ād* (1906) de ᶜAfīfa Karam, novela que a juicio de algunos críticos se adelantó a Tawfīq al-Ḥakīm en el tratamiento de las relaciones entre Oriente y Occidente. Pero el honor de esa primera novela le correspondería a la libanesa Zaynab Fawwāz, quien en 1899 publicó *Ḥusn al-ᶜawāqib*. Otros textos descubiertos o rehabilitados que, aunque sea fugazmente, han sido en algún momento considerados como la primera novela árabe son *al-Hiyām fī ŷinān al-Šām*

(36) http://local.taleea.com/archive/newsdetails.php?id=13075&ISSUENO=1385

(1870) del también libanés Salīm al-Bustānī, y más tarde *Gābat al-ḥaqq* (1865) del sirio Fransīs al-Marrāsh (Sakkut: 17).

A finales de 2007 se lanzaba una nueva propuesta con la edición facsímile de otra "primera novela árabe" supuestamente anterior a todas las demás, *Wī... iḏan lastu bi-ifranŷī* (1859) del libanés Jalīl Jūrī, editada por el Consejo Superior de Cultura de Egipto con prólogo del crítico egipcio Sayyid al-Baḥrawī,(37) aunque con anterioridad el crítico libanés ᶜAbdallāh Ibrāhīm había ya llamado la atención sobre este texto en obras suyas como *al-Sardiyya al-ᶜarabiyya al-ḥadīṯa* (2003) y *Mawsūᶜat al-sard al-ᶜarabī* (2005). Ibrāhīm fechaba su publicación en forma de libro en 1860, y recordaba que Jūrī, prototipo de hombre de la *Nahḍa*, fundó en 1858 el periódico *Ḥadīqat al-Ajbār*, donde dedicó una atención especial a la publicación por entregas de novelas traducidas y originales.(38)

(Portada de la edición facsímile)

(Jalīl Jūrī)

Este vaivén incesante de propuestas para retrotraer, con diversa fortuna, los orígenes de la novela ha afectado tanto a la literatura árabe en general como a las distintas literaturas árabes nacionales (Fernández, 2006: 277). Este proceso de

(37) http://www.daralhayat.com/culture/11-2007/Item-20071107-1bb47cca-c0a8-10ed-00a4-2c31d7412d65/story.html

(38) http://www.alriyadh.com/2007/11/15/article294090.html

"búsqueda obsesiva de los orígenes" (Litvak, 1983: 172), que no es exclusivo de las letras árabes, sino característico de ciertas etapas históricas, ha desencadenado también las dudas fundadas de muchos sobre si es o no legítimo considerar estos textos ausentes y a menudo desconocidos –algunos de ellos auténtica joyas literarias– como precursores de la novela o deberían, por el contrario, recibir otro tipo de tratamiento, debate que sigue abierto.(39)

8. A modo de colofón

La emergencia del género novelístico constituye uno de los fenómenos más característicos de la cultura árabe contemporánea. La novela, "el género literario que goza de mayor libertad formal" (Bobes, 1993: 7), ha demostrado también en las letras árabes su potencial para asimilar todos los lenguajes y temáticas, que se aclimatan a su ser polifónico y mutante.

(Cartel de la película *El edificio Yacobián*)

Si bien no es evidente que se puedan concatenar los profundos cambios ocurridos en la escena política, social y cultural con los acontecidos a nivel literario y textual, numerosos críticos árabes no dudan en establecer vínculos de diversa índole entre los cambios sociales y los experimentados por la novela árabe (Hafez, 1994: 93). Entre los cambios estéticos y textuales acaecidos se suelen destacar la voluntaria y persistente violación de los tabúes, la versatilidad de la lengua frente a los cánones lingüísticos y morales, así como la recuperación de modos de narrar clásicos (Hafez, 1994: 112). A finales del siglo XX comenzaba un proceso de auténtica reconciliación con los géneros clásicos: "the use and imitation of the themes, structures, and language of classical Arabic prose genres –popular as well as élite– is now regarded by many authors as a modernist gesture" (Allen, 1998: 315), una senda que también transitara el genio de Mahfuz dotando de prestigio estas incursiones en el rico acervo narrativo árabe que ha insuflado a la novela nuevas posibilidades y elasticidad.

(39) http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=19&issue=10592&article=447451

Mahfuz y Mina vaticinaron que la novela iba a ser la futura poesía de los árabes. Pero el futuro ya es presente, e incluso pasado, porque han surgido voces que afirman que esa reformulación de la máxima que proponía a la novela como nuevo *dīwān* de los árabes ha caducado, y que debería ser sustituida por *La telenovela es el dīwān de los árabes*. Si los trasvases entre la narrativa y el cine tampoco son algo ajeno al mundo literario árabe, y hay precedentes entre los que vuelve a descollar Mahfuz, también es cierto que la televisión ha permitido crear lo que algunos consideran ya un nuevo género de literatura visual (*adab mar'ī*), dada la sofisticación de las adaptaciones de las obras literarias y de los guiones de esos culebrones que mantienen en vilo cada día a millones de telespectadores(40). Tal vez lo nuevo sea la inmediatez con la que éxitos literarios como *El edificio Yacobián* –o *Tāksī* que tiene ya planes para convertirse en una telenovela– se llevan a la pantalla, con un auténtico plantel de estrellas.

(Escena de una telenovela árabe)

***

BIBLIOGRAFÍA

ABOUL-ELA, H. (2003). "Writer, Text and Context: The Geohistorical Location of the post-48 Arabic Novel", *Edebiyat*, vol 14, 1-2, pp. 5-19.

ALLEN, R. (2001). "Literary History and the Arabic Novel", *World Literature Today*, Spring 2001, 75-2, pp. 205-213.

ALLEN, R. (2000). "La literatura árabe al despuntar el siglo XXI" en *La Memoria del Futuro*. Madrid, Fundación Europea de la Cultura, pp. 5-12.

ALLEN, R. (1998). *The Arabic Literary Heritage. The development of its genres and criticism*, Cambridge, Cambridge University Press.

ALLEN, R. (1992). "The beginnings of the Arabic novel" en BADAWI, M.M.

(40) http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=19&issue=10613&article=450327

(ed.): *Modern Arabic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 180-192.

ALLEN, (1992). "The mature Arabic novel outside Egypt" en BADAWI, M.M. (ed.): *Modern Arabic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 193-222.

BADR, T. (1963). تطور الرواية العربية الحديث في مصر. El Cairo, Dār al-Maᶜārif.

BARRĀDA, M. (2008). "التخييل ذاكرة مفتوحة"
http://www.al-kalimah.com/Data/2008/2/1/Barrada-Imaginary.xml

BOBES NAVES, M. (1993). *La novela.* Madrid, Síntesis.

COMENDADOR, M., FERNÁNDEZ PARRILLA, G., HERNANDO DE LARRAMENDI, M., PÉREZ CAÑADA, L. (1999). "La traducción de literatura árabe en España" en *La traducción de literatura árabe contemporánea en Europa diez años después del Nobel a Mahfuz*, (Hernando de Larramendi, M. y Pérez Cañada, L. eds.), Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 21-36.

Al-ḌAᶜĪF, R. (2008). "في الرواية وما حواليها"
http://www.al-kalimah.com/data/2008/2/1/Rachid-Article.xml

ESTÉBANEZ CALDERÓN, D. (1996). *Diccionario de términos literarios*. Madrid, Alianza.

FERNÁNDEZ, G. (2006). *La literatura marroquí contemporánea. La novela y la crítica literaria*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.

FUENTES, C. (1993). *Geografía de la novela.* Madrid, Alfaguara.

GARCIA BERRIO, A. y HUERTA CALVO, J. (1995). *Los géneros literarios: sistema e historia*. Madrid, Cátedra.

HAFEZ, S. (2000). "Novela, política e islam. *Banquete para las algas* de Haydar Haydar", *New Left Review* 6, pp. 24-44.

HAFEZ, S. (1994). "The Transformation of Reality and the Arabic Novel's Aesthetic Response", *Bulletin of the School of African Studies*, vol. 57, Nº 1, pp. 93-112.

HAFEZ, S. (1993). *The genesis of Arabic Narrative discourse: a study in the sociology of modern Arabic literature*. Londres, Saqi Books.

Al-ᶜĪD, Y. (2007). "al-Riwaya al-arabiyya wa-afaq al-mustabqal", *al-Adab*, 3-4, 2007, pp. 4-9.

JACQUEMOND, R. (2003). *Entre scribes et écrivains. Le champ littéraire dans l'Égypt contemporaine*. Arles, Sindbad-Actes Sud.

KASSIR, S. (2006). *De la desgracia de ser árabe*. Córdoba, Almuzara, (trad.

Antonio Lozano).
KHOURY, J. (2006). "Polysystems: a theoretical inquiry into some general concepts", *Journal of Arabic Literature*, volume 37, Nº 1, pp. 109-144.
KILPATRICK, H. (1992). "The Egyptian novel from *Zaynab* to 1980" en BADAWI, M.M. (ed.): *Modern Arabic Literature*, Cambridge University Press, pp. 223-269.
KILPATRICK, H. (1974). "The Arabic Novel. A single tradition?" *Journal of Arabic Literature*, volume 5, Nº 1, pp. 93-107.
LITVAK, L. (1983). "La búsqueda de los orígenes: el reencuentro de las civilizaciones asiáticas en España 1870-1913". Actas del VIII Congreso Internacional de Hispanistas (1983), Kossoff, D. (ed.) http://cvc.cervantes.es /obref/aih/pdf/08/aih_08_2_022.pdf
LODGE, D. (1999). *El arte de la ficción*. Barcelona, Península.
QUESADA, J. (2001). "La novela como género literario de la democracia", *La belleza y los humillados*. Barcelona, Ariel.
SELIM, S. (2003). "The Narrative Craft: realism and fiction in the Arabic canon", *Edebiyat*, vol. 14, 1-2, pp. 109-128.
ŠAᶜBĀN, B. (1999). مائة عام عن الرواية العربية النسائية . Beirut, Dār al-Ādāb.
TOMICHE, N. (1980). "Naissance et avatars du roman arabe avant *Zaynab*", *Annales Islamologiques* 16, pp. 321-351.
VIAL, C. (1967). "Le roman égyptien depuis la seconde guerre mondiale", *Annales Islamologiques* 7, pp. 97-119.
YAḤYÀ, Š. (2007/11). "الرواية وتغيرات المجتمع"
http://www.al-kalimah.com/Data/2007/11/1/Yahya-on-Novel.xml
YAḤYÀ, Š. (2007/12). "الرواية ديوان العرب... لماذا؟"
http://www.al-kalimah.com/Data/2007/12/1/Yahya-on-Novel.xml

NOTAS SOBRE CAZAZA, PUERTO DE FEZ Y FORTALEZA ESPAÑOLA (1506-1533)

Enrique **GOZALBES CRAVIOTO**[*]
Universidad de Castilla-La Mancha

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 135-155

Resumen: Cazaza (Marruecos Oriental) fue una ciudad medieval que, durante una treintena de años del siglo XVI, fue ocupada por los españoles. En el artículo se estudian e interpretan los vestigios arqueológicos, y se aportan nuevos datos a su conocimiento a partir de una documentación hasta ahora no utilizada.

Palabras clave: Arqueología islámica, Marruecos, expansión española, Melilla, Duque de Medina Sidonia.

Abstract: Cazaza (Eastern Morocco) was a medieval city that, during some thirty years of the XVI century, was occupied by the Spaniards. In this article we study and interpret the archaeological vestiges, and add new data for their knowledge drawn from documentation not used until now.

Key words: Islamic archaeology, Morocco, Spanish expansion, Melilla, Duke of Medina Sidonia.

La Historia de la ciudad medieval y plaza militar española de Cazaza (siglo XVI) es muy poco conocida. Por un lado, apenas se tienen datos acerca de la evolución de la ciudad medieval, que es tan sólo mencionada por algunos geógrafos árabes, y que con nombres diferentes aparece en documentos comerciales europeos de los siglos XIV y XV. Quizás menos aún se conoce sobre la ocupación castellana como plaza militar, desconocida o simplemente

[*] E-mail: Enrique.Gozalbes@uclm.es

citada de pasada en las Historias de la expansión hispana por las costas del Magreb(1). Después de la conquista de Granada, los tratos de Castilla con poblaciones norteafricanas se iniciaron con algunas pertenecientes al reino de Tremecén, sin duda para evitar, con cierta prudencia, las tensiones que este hecho pudieran conllevar Portugal. En concreto los contactos se establecieron con los caídes de las localidades de Tabaharique y Tehuente. No obstante, en un documento del mes de julio de 1493 el jeque de Tabaharique ofrecía a Hernando de Zafra el influir para la posible incorporación de la plaza de Melilla, y en una carta a los Reyes éste mencionaba de pasada esa oferta(2). Melilla comenzaba a sonar en los planes castellanos. Y también en ese mismo año, a consecuencia sin duda del paso desde Adra a Cazaza del exiliado rey Boabdil, la propia Cazaza comenzaba a sonar como un lugar portuario que sería interesante de dominar; de hecho, en febrero de 1494 fueron los propios habitantes de Cazaza los que mandaron una delegación ofreciendo a Castilla la entrega de la plaza(3).

Los Reyes Católicos habían fijado su atención en la misma, como prueba el que en el Tratado de Tordesillas de 1494, después de porfiar con argumentación muy endeble (discusión acerca de si Melilla y Cazaza pertenecían al reino de Tremecén o al de Fez), expresamente consiguieran del Rey de Portugal su cesión voluntaria para una futura conquista: "*los dichos Señores Rey e Reyna de Castilla, e de Aragón, etc. Pueden haber e ganar las ciudades de Melilla e Cazaza de los moros, e las pueden tener e tengan para si e para sus reinos*"(4). Las tropas del gobernador de Melilla, por mandato del

(1) En la historiografía tradicional L. GALINDO Y VERA, *Historia, vicisitudes y política tradicional de España respecto de sus posesiones en las costas de África*, Madrid, 1884, que ni siquiera mencionó esta plaza como conquista hispana; C. XIMÉNEZ DE SANDOVAL, *Guerras de África en la antigüedad*, Madrid, 1881, y los múltiples trabajos de T. GARCÍA FIGUERAS, entre ellos *África en la acción española*, Madrid, 1949. En la bibliografía más moderna, M. GARCÍA ARENAL y M. A. BUNES, *Los españoles y el Norte de África, siglos XV-XVIII*, Madrid, 1992. R. GUTIERREZ CRUZ, *Los presidios españoles del Norte de África en tiempo de los Reyes Católicos*, Málaga, 1997; G. GOZALBES BUSTO, *Tetuán, Granada y la frontera del Estrecho*, Granada, 2001.

(2) *CODOIN*, LI, pp. 67-70.

(3) *CODOIN*, XIV, pp. 469 y ss.

(4) *Colección de Documentos concernientes a la persona, viajes y descubrimientos del Almirante D. Cristóbal Colón*, Madrid, 1825, p. 124. Vid. también diversas obras, en especial J. PÉREZ DE TUDELA, *Tratado de Tordesillas*, Valladolid, 1990; A. RUMEU DE ARMAS, *El Tratado de Tordesillas*, Madrid, 1994. Los documentos de Tordesillas, por la

Duque de Medina Sidonia, tomaron en 1505 la plaza por sorpresa(5); menos de una treintena de años más tarde, y facilitado por una pelea en el seno de la propia guarnición, los marroquíes lograron asaltar la plaza española.

Sin duda la pérdida de la plaza, así como el rotundo fracaso del intento de recuperación posterior, así como las propias circunstancias nada gloriosas en las que se efectuaron esas derrotas ulteriores, facilitaron el que se olvidara la memoria de su existencia, y hasta de su localización. Mármol Carvajal sí informa de la conquista castellana de Cazaza, así como de la historia de su pérdida, pero confunde de todo punto su localización exacta. De forma errónea indicó que se hallaba a siete leguas al Este de Melilla, cuando estaba a dos al Oeste, y cree que su ubicación era próxima al Cabo de Agua, "*esta la ciudad arredrada poco menos de una legua de la mar y como un tiro de piedra del río Mulucan*"(6).

No es el único lugar en el que comete esta misma equivocación, pues en otra ocasión al hablar del río *Muluca* afirma que el mismo desembocaba junto a la ciudad de Cazaza(7). Este hecho sería trascendental para la pérdida de la memoria exacta de ubicación, puesto que los escritores posteriores, de una forma reiterada, copiando a Mármol Carvajal, ubicarán de forma decidida Cazaza al Este de Melilla, en la zona del Cabo de Agua(8). No obstante, como veremos, hay datos concretos que prueban otra localización bien diferente de la

---

parte portuguesa, con la discusión sobre Melilla y Cazaza están recogidos en la colección *As Gavetas da Torre do Tombo*, VII, Lisboa, 1960, pp. 96 y ss.

(5) La conquista de Cazaza es mencionada simplemente de pasada en las crónicas reales castellanas; ANDRES BERNALDEZ, *Crónica de loa Reyes Católicos*, cap. CLVI: "*Mariano de Rivera, que fue su primo, muy esforzado e fizo muchas cosas buenas e cabalgadas en los moros, estando allí (en Melilla), dándoles é recibéndolas a vezes, é tomó a Cazaza desde allí a los moros*"; LORENZO GALÍNDEZ CARVAJAL, *Anales Breves*, 1497: "*este año por septiembre murió D. Juan de Guzmán, duque de Medina Sidonia, hijo de Don Enrique y Doña Leonor de Mendoza, que ganó en África a Melilla y a Cazaza*". Vid. también la mención de la conquista en JERÓNIMO ZURITA, *Historia del Rey Don Hernando el Católico* VI, 31. Naturalmente, los cronistas de la Casa de Medina Sidonia, Barrantes Maldonado y Pedro de Medina, ofrecen más datos sobre la conquista de Cazaza.

(6) LUIS MARMOL CARVAJAL, *Descripción General del África*, libro 3º, Granada, 1573, folio 155 vº..

(7) LUIS MARMOL CARVAJAL, libro 1, Granada, 1573, fol. 10.

(8) LIVIO SANUTO, *Geografía*, Venecia, 1588, fol. 47; JEAN BAPTISTE GRAMAYE, *Africae ilustratae*, 1622 (en este caso mezcla los datos con los de León el Africano); PIERRE D´AVITY, *Description générale de l´Afrique*, Paris, 1643, p. 136.

que fue una ciudad medieval y después fortaleza española. El desconocimiento acerca de Cazaza es bastante generalizado en los escritores sobre Marruecos; en el siglo XIX incluso Godard, que conocía los episodios de la plaza a partir de la cita de Mármol, indicaba que se desconocía si la misma se hallaba al Oeste o al Este de Melilla(9)

La ciudad de Cazaza se hallaba ubicada en la línea costera, al Oeste de Melilla, tal y como se observa en el orden de las citas realizadas por algunos geógrafos árabes medievales(10). El hecho se confirma a partir de la cartografía náutica. Así en un portulano árabe, la renombrada *Carta Magrebina* del siglo XIV, se ubica el topónimo de *Jasasa* al Oeste del cabo de Tres Forcas(11), en la expresa localización que conocemos de Cazaza. Otros muchos portulanos medievales ubican la ciudad de forma concreta, aunque el topónimo es mucho más vacilante(12). Así en muchas cartas náuticas de los siglos XIV y XV aparecen como ciudades, con representación del nombre en color rojo, *Lalcudia* y *Milela*, a uno y otro lado del cabo de Tres Forcas. Este hecho aparece en la Carta de Petrus Vesconti de 1320, en el Atlas de Dulcert de 1339, en el Atlas catalán de Carlos V de 1375, en el Atlas Pinelli de 1384, o en la Carta de los Hermanos Benincasa de 1400.

¿Cuál es ésta Alcudia que en las cartas náuticas europeas aparece ocupando la posición de Cazaza? Qué existía esta ciudad en la costa mediterránea próxima a Melilla lo tenemos confirmado por un hecho: en

(9) LEON GODARD, *Description et Histoire du Maroc*, Paris, 1860, p. 70.

(10) R. ARIÉ, "Le Maroc vu par l´andalou al-Zuhri », *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, vol. 2, Granada, 1991, p. 656 ; AL-OMARI, *Masalik al-Absar fi mamalik al-amsar*, trad. de GAUDEFROY DEMOMBYNES, Paris, 1927; por IBN AL-JATIB, *Miyar al-Ijtiyar fi dikr al-Marahid wa-l-Diyar*, Ed. de R. CHABANA, Rabat, 1977, p. 159, y por IBN JALDUN, *Al-Muqaddima. Discours sur l´Histoire Universelle*, trad. de V. MONTEIL, vol. I, Beyrut, 1967, p. 129. Con toda probabilidad IDRISI, *Description de l´Afrique et de l´Espagne*, ed. y trad. De R. DOZY y M. J. DE GOEJE, Leiden, 1968, p. 205 la menciona con el nombre de Cart y en idéntica localización.

(11) J. VERNET, "The Maghreb Chart", *Imago Mundi*, 16, 1962, p. 14. Vid. también de este autor, "La Carta Magrebina", *Boletín de la Real Aacdemia de la Historia*, 142, 1958, pp. 495-533.

(12) Y. KAMAL, *Monumenta Cartographica Africae et Augusti*, Paris, 1939; J. ROIG, *Portolans procedents de col·leccions espanyoles, segles XV-XVII*, Barcelona, 1995 ; C. GOZALBES CRAVIOTO, *Ceuta en los portulanos medievales, siglos XIII, XIV, XV*, Ceuta, 1997 (con reproducción en CD de la imagen de bastantes portulanos).

documentos catalanes y mallorquines de inicios del siglo XIV, y también en italianos de años posteriores, aparece en diversas ocasiones la mención del comercio con un puerto llamado Alcudia(13). La explicación la tenemos en la indicación de Al-Omari, quien señaló que Cazaza era también conocida con el nombre de "Kudiat al-Bayda". Esta doble denominación Cazaza/Kudiat al-Bayda certifica que el puerto de Alcudia de la documentación castellana coincide con Cazaza. Por su parte un hagiógrafo de la época menciona en dos ocasiones "Kudiat Cazaza"(14).

En el siglo XVI se pierde la denominación de Alcudia, que es totalmente sustituida por la de Cazaza. Así lo vemos, como significativos ejemplos, en el nombre que da a la ciudad Juan León el Africano, Chasasa, que indica que en el tiempo en el que escribía (hacia 1525) estaba ocupada por los cristianos(15), y se hallaba a veinte millas de Melilla. En el Portulano de Juan de la Cosa, de 1499, aparece con la misma posición y el nombre de *Cacuza*; el topónimo está ya mucho más claro en el siglo XVI, puesto que en un portulano de 1551 se la nombra como Caçaça, y en el Atlas de Mercator de 1569 como Cazaza.

Fue a consecuencia de los avances militares españoles desde Melilla, a partir del año 1909, cuando la llegada de las tropas a la zona del puente de Yazanen, en el lado Este del cabo de Tres Forcas, permitió detectar en el año 1910 un dato toponímico: los rifeños llamaban *Cazaza* a un lugar inmediato a la costa, cercano al indicado puente. Los reconocimientos militares permitieron también observar la existencia diseminada en esta zona de abundantes vestigios de vieja población; en concreto, de acuerdo con los datos disponibles, fue el comandante Baigorri quien observó en ese año 1910 los restos constructivos y cerámicos extendidos sobre una gran colina cercana a la playa, y por el nombre, lo relacionó con la vieja y perdida fortaleza española. A partir de estos hechos, y de una forma muy genérica, la Cala de Cazaza y el castillo, antigua ciudad y

(13) Por ejemplo, C. E. DUFOURCQ, *L´Espagne catalane et le Maghrib aux XIII et XIV siècles*, Paris, 1966 ; M. D. LÓPEZ PÉREZ, *La Corona de Aragón y el Magreb en el siglo XIV(1331-1410)*, Barcelona, 1995

(14) AL-BADISI, *Al-Maqsad*, trad. De E. MICHAUX-BELLAIRE, Paris, 1925, pp. 108 y 159.

(15) JUAN LEON EL AFRICANO, *Descripción General del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, trad. de S. Fanjul, Granada, 1995, p. 188:.

fortaleza, eran ubicadas en el lugar(16). Y a partir del informe de los militares españoles, la correcta ubicación de Cazaza, se transmitió al investigador francés Henrie de Castries(17), y pasó a ser un hecho dado por sabido a partir de ese momento.

Las ruinas de la que durante casi tres décadas fue fortaleza española se encuentran en la vertiente occidental del cabo de Tres Forcas, a una veintena de kilómetros de Melilla, junto a la desembocadura del río Hadaba (el río "Verde" de Cazaza que aparece en algunos documentos españoles), muy cerca del morabito de Sidi Mesaud (Fig. 1). Lugar anejo a la costa, con unas buenas condiciones para el anclaje de barcos con cierta protección, dispone también de abundante agua en una zona que se caracteriza por estar muy carente de la misma. La colina sobre la que se levantan los restos era denominada por los lugareños como "Casasen", al igual que la cala próxima.

Detectadas la existencia de vestigios, en 1929 la administración del Protectorado español en el Norte de Marruecos encargó la primera exploración a Cesar Luis de Montalbán, entonces Asesor Técnico de la Junta de Monumentos Históricos de Marruecos. El escritor no valoró los restos urbanos y de murallas de la Edad Media y Moderna, en una época en la que los mismos no se preciaban, dando por obvio que se trataban de los vestigios de la ciudad y fortaleza de Cazaza. De su exploración tan sólo destacó en su informe inédito la aparición en los alrededores silex y cuarcitas talladas del paleolítico(18), así como cerámica antigua, que sin mayores precisiones identificó como de época "púnica" y romana.

(16) A. VERA SALAS, *El Rif Oriental*, Madrid, 1918, pp. 18-19, y antes con la indicación de la existencia de ruinas, y dudas sobre su identificación con Cazaza, por parte de R. FERNÁNDEZ DE CASTRO, *El Rif. Los territorios de Guelaia y Quebdana*, Melilla, 1911.

(17) H. DE CASTRIES, "Melilla au XVI siècle », *Les Sources Inédites de l´Histoire du Maroc. Archives et Bibliothèques d´Espagne*, 1ª Serie, Paris, 1921, p. II ; V. MOGA ROMERO, « La visión de la época moderna en la historiografía hispano-francesa : las obras de Gabriel de Morales y Henry de Castries », *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*, vol. III, Ceuta, 1998, p. 265.

(18) Años más tarde también se realizaron hallazgos de piezas de silex talladas en la zona de las ruinas, y en el inmediato puente de Yazanen, que fueron estudiados por C. POSAC MON, "Dos nuevos yacimientos líticos en el Marruecos español", *Cuadernos de Historia Primitiva*, 3, 1948, pp. 61-62; "Yacimiento prehistórico del Puente de Yazanen", *Tamuda*, 2, 1954, pp. 120-125. Los trabajos del autor han sido reeditados por A. BRAVO y J. A. BELLVER, *Prehistoria del Rif oriental en la obra de Carlos Posac Mon*, Melilla, 2004.

En 1941 y 1942 se realizaron algunas débiles excavaciones en el lugar, dirigidas por Rafael Fernández de Castro, quien era entonces cronista de Melilla. Curiosamente estas escasamente felices excavaciones en Cazaza fueron pioneras en el estudio de la arqueología árabe en el Norte de Marruecos(19). El autor pudo documentar la existencia de una ciudad bastante extensa, recogiendo algunos fragmentos muy poco típicos de cerámica campaniense (siglos II y I a. C.), y de Terra Sigillata de la antigüedad (siglos I al III), así como una moneda merinida; el autor detectó la existencia de los vestigios de una alcazaba en la zona de máxima altura, así como de diversos lienzos de murallas, y de al menos tres torres rectangulares. Con estos escasos datos y el apoyo de algunos documentos escritos, Fernández de Castro publicó una monografía sobre las ruinas de Cazaza(20). La actividad en el año 1943, el último en el que se trabajó en las ruinas, se concentró en la limpieza y en la conservación de los muros sacados a la superficie, pues era evidente que el poner al descubierto los mismos ponía en severo peligro su conservación(21).

Las visitas realizadas a Cazaza se han sucedido a lo largo del tiempo. De hecho, casi todos los que hemos realizado alguna exploración del lugar, aparte de detectar la existencia de una alcazaba en altura, de líneas de murallas y vestigios de algunas torres (cada vez peor conservadas), hemos prestado más atención a los posibles vestigios de la antigüedad, en especial de cerámica sigillata de época romana. Por el contrario, en fechas algo más recientes, el estudio de Patrice Cressier ha planteado algunas dudas acerca de la existencia de la alcazaba superior, indica el investigador francés que los muros observados en Cazaza eran una mezcla de mampostería y de tapial, concluyendo que las características de las mismas apuntan a una construcción entre los siglos XII al XIV. El autor realiza un cálculo del espacio murado, por otra parte poco preciso, de 200/220 metros por un lado, por 60/140 metros por el otro, al que habría que añadir un arrabal exterior, así como una necrópolis (al Este) y posibles

(19) E. GOZALBES, "Los inicios de la investigación española sobre arqueología y arte árabes en Marruecos (1860-1960", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 41, 2005, pp. 225-246.

(20) R. FERNÁNDEZ DE CASTRO, *Historia y exploración de las ruinas de Cazaza, villa del antiguo reino de Fez, emplazada en la costa occidental de la península de Tres Forcas*, Larache, 1943.

(21) Breve noticia sobre la actividad en Cazaza en P. QUINTERO y C. GIMÉNEZ, *Excavaciones en Tamuda. Memoria resumen de las practicadas en 1943*, Tetuán, 1944.

atarazanas (al Suroeste)[22].

Por último, debe destacarse también el estudio reciente del investigador marroquí Montaser Laoukili, quien aparte de mencionar los datos de exploraciones anteriores, señala que es indudable la existencia de cerámica romana, en concreto de *Terra Sigillata Hispanica*. En su análisis considera indiscutible, pese a las dudas de Cressier, que en la parte superior se identifica la existencia de una alcazaba, con muros que evidencian idénticas técnicas que las detectadas en los muros de la parte inferior; a su juicio, esta alcazaba fue transformada bastante intensamente por los españoles. En la parte inferior se encuentra la ciudad, cercada por las murallas, con torres cuadradas ya mencionadas[23].

A nuestro juicio, a partir de los restos actualmente visibles, resulta difícil obtener conclusiones suplementarias a las recogidas. No obstante, a partir de la documentación literaria pueden añadirse datos relativamente seguros a la interpretación. En este sentido, apuntamos a un volumen documental procedente de Alcalá de Henares, y publicado en el siglo XIX, con el título de *Papeles curiosos de las cosas de la época del Cardenal X. de Cisneros*, que recoge algunos informes sobre la costa norteafricana. Estos fueron redactados y recopilados poco después de 1504, cuando Isabel la Católica en su Testamento indicaba la voluntad de seguir la conquista del Norte de África.

En los papeles se habla bastante de Cazaza, existiendo incluso entre ellos un documento titulado *Memorial de la tierra de Cazaza*. Se trata de un conjunto de referencias muy esquemáticas, aunque presentan bastante interés en muchos puntos, y que han pasado desapercibidos a todos aquellos que han tratado sobre Cazaza[24]. El informe se inicia expresamente con la dedicatoria a Cisneros, y con la referencia a "*V. A. me mando, que por memoria le diese las cosas de Cazaza y de aquella tierra*".

(22) P. CRESSIER, "La fortificación urbana islámica en el Norte del Magrib al-Aqsa: el caso de Melilla", *El Vigía de Tierra*, 6-7, 1999-2000, pp. 33-35.

(23) M. LAOUKILI, "El yacimiento arqueológico de Gassasa. Notas de Historia y de Arqueología", *Akros*, 4, 2005, pp. 107-114.

(24) El conjunto documental se encuentra en el Archivo de la Universidad Complutense de Madrid, y tiene las siglas antiguas de 94ª Z. Algunos datos fueron publicados por J. VILLA-AMIL Y CASTRO, "Berbería en tiempo de Cisneros", *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, 4, 1879, pp. 129-157, y otro de los documentos por M. JIMÉNEZ DE LA ESPADA y H. SANCHO, *La guerra del moro a fines del siglo XV*, Ceuta, 1940.

Junto a estos documentos también pueden apuntarse otros complementarios que sirven para ampliar la información. Por un lado un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, documento titulado *Relacion de la conquista de las fortalezas de Melilla y Cazaza por el Duque de Medina Sidonia*(25). Este texto no aporta nada nuevo a lo que ya es conocido: la conquista de Cazaza efectuada por el caballero sevillano Marino de Ribera, el establecimiento en el lugar de una guarnición de soldados, así como el nombramiento del Duque de Medina Sidonia como Marqués de Cazaza. Junto a ellos, dos manuscritos del Palacio Real de Madrid(26), algunos de cuyos datos sobre Melilla, y de forma lateral sobre Cazaza, han sido recogidos por parte de Rafaela Castrillo(27).

Los elementos fundamentales en las ruinas de Cazaza son los siguientes:

1. El puerto, en la actualidad no conservado, por la alteración del mar, que ha batido los vestigios. Es muy probable que Cazaza surgiera como un núcleo portuario en la antigüedad; el Itinerario de Antonino menciona la *statio* marítima del *Promunturio Russadir*, distante 15 millas de navegación (22 kms.) de la ciudad de *Rusadir* (Melilla)(28). Dada la difícil orografía costera, la existencia de un puerto en la rocosa costa Norte del cabo es muy problemática, por lo que podría más bien corresponder en realidad con Cazaza. Este pequeño lugar portuario se reactivaría en el siglo XII, de acuerdo con las citas de al-Idrisi y al-Zuhri.

Fue con toda probabilidad en el siglo XIV, por tanto en época merinida, cuando se realizaron obras relativamente importantes que supusieron la construcción de un puerto donde antes existía un simple anclaje o desembarcadero. En la playa todavía eran visibles en 1942 sillares de dicho puerto. Respecto al mismo disponemos de documentación literaria indirecta, de forma que la importancia del comercio catalán con Alcudía, en la primera mitad del siglo XIV, y de los italianos después, justifica este desarrollo portuario. El mismo León el Africano afirma sobre Cazaza que "*posee un gran puerto donde acostumbraban venir las galeras venecianas que mantenían un importante*

(25) Biblioteca Nacional, Ms. 2345, folios 192, 192 vº y 193.

(26) Biblioteca del Palacio Real, nº 1834 y nº 573.

(27) R. CASTRILLO, « Melilla bajo los Medina Sidonia a través de la documentación existente en la Biblioteca Real de Madrid", *Anaquel de Estudios Árabes*, 11, 2000, pp. 172-189.

(28) K. MILLER, *Itineraria Romana*, Stuttgart, 1916, p. LV; R. ROGET, *Le Maroc chez les auteurs anciens*, Paris, 1923, p. 40.

comercio con las gentes de Fez y proporcionaba buenas ganancias"[29]. Mármol indicaba, con cierta confusión en algún aspecto, que el puerto era razonable y que solían llegar al mismo las galeras de Venecia a hacer contrataciones, por lo que existía en la ciudad una aduana comercial[30].

Un informe castellano previo a la conquista de la ciudad, remitido al Cardenal Cisneros, destacaba la ubicación del lugar en la costa, así como que disponía de "*puerto de levante muy bueno*"[31]. El documento del *Memorial para su Alteza sobre la de Cazaza e tierra de allende*, elaborado en 1508, se indica ese esplendor comercial reciente, "*no a treinta años*", es decir, que el desarrollo todavía estaba presente hasta 1480; el texto indica: "*avia en ella novecientos vecinos de moros y avia diez y siete casas de cristianos mercaderes que tenían allí su iglesia*"[32]. Así pues, se confirma la importancia del puerto y de las instalaciones del mismo, que justifica un intenso comercio, incluso la presencia de una colonia de venecianos.

Por último, la importancia relativa y buenas condiciones del puerto de Cazaza justifican el que en noviembre de 1493 fuera utilizado por Boabdil, postrer rey de Granada, para pasar *allende* desde Adra[33]. Y el puerto de Cazaza estará activo en el comercio y las relaciones con el Sur de la Península Ibérica, por ejemplo en la actividad de liberación de cautivos, en la época del cambio de siglo, en vísperas de la conquista castellana[34].

El puerto continuaba existiendo después de la pérdida de la plaza por parte de los españoles; en una carta de Cristóbal de Abreu a los proveedores de Málaga el 23 de enero de 1533, se explica que el único soldado que pudo salvarse se hallaba de guardia en una pequeña torre "*que está junto a Caçaça en el puerto ella*"[35]. En la carta destaca sobre todo que los magrebíes disponían

(29) JUAN LEON EL AFRICANO, p. 188.

(30) LUIS MARMOL CARVAJAL, fol. 155 vº.

(31) *Relación de la costa de allende*, documento que en el encabezado indica que era redactado por el Comendador Johan Gaytan para ser remitido al Cardenal Cisneros.

(32) J. VILLA-AMIL, p. 153.

(33) Los documentos fueron objeto de estudio por M. GASPAR REMIRO, "Partida de Boabdil allende con su familia", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2, 1912, pp. 57-111.

(34) J. E. LÓPEZ DE COCA, "Esclavos, alfaqueques y mercaderes en la frontera del mar de Alborán (1490-1516)", *Hispania*, 139, 1978, pp. 275-300.

(35) AGS, Estado, legajo 461 (copia); H. DE CASTRIES, *Les Sources Inédites de l´Histoire du Maroc. Archives et Bibliothèques d´Espagne*, vol. I, Paris, 1921, p. 67.

ahora de un puerto de mar. En otra carta de Abreu, en este caso al Duque de Medina Sidonia, se habla de la mencionada torrecilla que estaba justo junto al mar, y desde la que se echó a nado el superviviente(36). El puerto se hallaba en la parte occidental de la ciudad, teniendo relativo fácil acceso desde la colina en la que se asentaba la ciudad (Fig. 2).

2. La madina islámica. Como hemos visto, la zona fue de intenso poblamiento en época prehistórica; en la antigüedad, en relación con el puerto, existió un pequeño asentamiento. En Cazaza en ocasiones muy diversas, se han encontrado restos de cerámica de barniz negro de tipo Campaniense (siglos II y I a. C.), restos diversos de ánforas romanas, entre ellas una aparecida en 1960, y datada en el siglo I d. C., y tres monedas antiguas, de ellas identificadas un bronce de acuñación de *Castulo*, y otro del emperador Adriano, así como cerámica sigillata de los siglos I y II(37). Todo ello evidencia la existencia de un pequeño núcleo costero cuando menos entre los siglos I a. C. y II d. C.

La extensión de la ciudad en la colina no es muy grande, aunque sí suficiente para documentar una aglomeración de carácter urbano. Esta ciudad medieval estaba circundada por un conjunto de murallas, que en algunos puntos disponían de torres cuadradas. Las excavaciones de 1941-1942 lograron detectar la forma de este núcleo de murallas y torres, que Cressier considera construidas entre los siglos XII al XIV, por tanto muy probablemente merinidas. La ciudad disponía de facilidad para el acceso al agua. La ciudad no era muy extensa, pero debe tenerse en cuenta la existencia de un arrabal exterior, y el que siempre es catalogada en las descripciones como "pequeña ciudad"(38). En el estado actual de los vestigios prácticamente nada puede concluirse acerca del urbanismo. El final propiamente urbano de Cazaza se produjo en el año 1506, con la conquista de Marino de Ribera(39).

(36) AGS, Estado, Legajo 461; *SIHM*, p. 63.

(37) Breves referencias en P. QUINTERO, *Apuntes de arqueología mauritana de la zona española*, Tetuán, 1941; L. SOTO JIMÉNEZ, "El triángulo defensivo de Tres Forcas", *Jábega*, 24, 1978, p. 65; E. GOZALBES, "Atlas arqueológico del Rif", *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 21-22, 1980, pp. 47-48; M. LAOUKILI, pp. 110-111.

(38) No ofrece cifras de habitantes, al contrario que en otros casos, León el Africano. No obstante, el *Memorial de Cazaza* indica que en su tiempo la villa había tenido 900 vecinos.

(39) La fecha dada por Barrantes y por Bernáldez es la de 1506. No obstante, el manuscrito 573 de la Biblioteca Nacional, data la conquista en 1505; R. CASTRILLO, p. 189. Dado que ZURITA, *Historia* VI, 31 da la fecha más precisa de abril de 1506 debemos aceptar éste como el año de la ocupación.

3. La alcazaba. En el conjunto de las ruinas es bien visible la existencia de una zona mucho más elevada, que domina la ciudad, y en la que aparecen vestigios informes de muros y fragmentos de torres, aparentemente similares a las murallas de la ciudad inferior. A partir de la lógica de la lectura de los vestigios nos debemos encontrar ante la fortaleza de la medina islámica. Este hecho ha sido puesto en duda por Patrice Cressier, quien no lo considera nada seguro. Y también en general, y de forma muy señalada por Fernández de Castro, se ha considerado que la parte superior, alcazaba o ciudadela superior, correspondió a la plaza militar ocupada por los españoles en 1505.

Este hecho no se deduce expresamente de los vestigios actualmente visibles, aunque sí de algunos documentos. Así lo interpretó Fernández de Castro respecto a un documento de entrega de la "*Çibdad de Cazaza con sus términos e jurisdicción, alta e baja*"(40). De este documento del año 1513 se deduce que Cazaza estaba totalmente rodeada de murallas, pero que poseía dos términos o jurisdicciones, la alta y la baja, por tanto disponía de dos fortalezas, una alta y otra baja. De aquí se desprende la diferencia entre las dos partes de Cazaza, si bien parece sugerirse que en 1513 los españoles dominaban en las dos partes. En todo caso, Mármol Carvajal indica que el Duque de Medina Sidonia ordenó la ocupación de Cazaza, y "*fortaleció el castillo*", lo que parece indicar que realizó obras de forma exclusiva en la alcazaba.

Recurriendo a los cronistas de la Casa Ducal, en primer lugar Barrantes Maldonado, quien indica que Cazaza se hallaba a dos leguas de Melilla, y distingue la existencia de un "*castillo*" y una "*villeta*"(41), lo cual corresponde con bastante precisión a la distinción entre la medina de escasas dimensiones y la alcazaba. Y sobre la conquista(42) indica lo siguiente:"*e por esto envio a mandar a Gonçalo Mariño de Ribera, su alcayde, e capitan de la çibdad de Melilla que trabajase por ganar aquel castillo e villa; e para esto le envio ciertos navios cargados de pertrechos, de escalas, mantas de combatir e de otras cosas, e llegado alla el capitán tuvo aviso de un moro de cómo los moros*

(40) R. FERNÁNDEZ DE CASTRO, pp. 71-74.

(41) BARRANTES MALDONADO, *Ilustraciones de la Casa de Niebla*, edición del *Memorial Histórico Español*, IX, p. 430.

(42) Ya en octubre de 1504, dos años antes de la conquista, los Reyes concedían al Duque de Medina Sidonia la posesión de Cazaza para el momento en el cual se conquistara; CODOIN, XXXVI, p. 491. Después de la conquista, el Duque Don Juan Alonso de Guzman, que era Duque de Medina Sidonia y Conde de Niebla, fue nombrado Marqués de Cazaza.

de Caçaça avian salido un dia a correr el campo, e saco la gente de la çibdad de Melilla, quedando en ella el recado e guarda nesçesaria, e fue sobre la fortaleza de Caçaça, e ganola a los moros que estavan dentro, e luego fue çercado de gran muchedumbre de moros e alarabes; mas el capitan de Melilla avia metido dentro tan buena gente e artilleria que la defendio a los moros e quedo en ella hasta que fue socorrido, que el duque de Medina le enbio gran socorro de gente e artilleria e muniçiones, bastimentos e las cosas nesçesarias"(43).

Barrantes parece distinguir entre *castillo e villa*, aquí tenemos las dos partes de Cazaza, y después habla exclusivamente de la conquista de la *fortaleza*. Versión en todo punto similar es la de Pedro de Medina. De acuerdo con sus datos, el Duque recibió el aviso de Gonzalo Mariño de Ribera, alcalde de Melilla, que a dos leguas se hallaba una villa y castillo que tenía una gran fortaleza, que ocasionaba grandes quebrantos: "*el capitán tuvo aviso de un moro, como los moros de Cazaza habían salido a cierta parte. Sabido esto sacó la gente de la çibdad de Melilla, dejando en ella la que era menester para su guarda, y fue sobre la fortaleza de Cazaza, y ganóla a los moros que estaban dentro, y luego fue cercado de grandes muchedumbres de moros alárabes. Mas el capitán había metido dentro tan buena gente y artillería que la defendió a los moros, y así quedó en ella hasta que fue socorrido, que el Duque le envió mucha gente, artillería y municiones, bastimentos y todas las cosas necesarias*"(44). Y la *Relación de la conquista*, de la Biblioteca Nacional, exagera todavía más en el triunfalismo, indicando después de hablar del establecimiento de la guarnición que "*tengo por cierto que si no (es) por la peste que sobrevino en toda la tierra de Sevilla, hubieran penetrado las armas del Duque en toda Berbería*".

No obstante, pese a las observaciones de los cronistas de la casa Ducal, la situación de la fortaleza de Cazaza fue siempre particularmente endeble. En el *Memorial de Cazaza*, que venimos utilizando, se informa de manera bastante crítica de la situación de la plaza inmediatamente posterior a la conquista de la plaza por parte de los españoles: "*Caçaça es que la fortaleza esta asentada en Alto, bien sobre la villa y sobre la mar, es el sytio grand que para guardalla son*

(43) BARRANTES MALDONADO, p. 431.

(44) PEDRO DE MEDINA, *Crónica de los Duques de Medina Sidonia*; edición en *CODOIN*, tomo XXXIX, Madrid, 1861, p. 322.

menester çiento e çinquenta onbres en que alo menos aya treynta escuderos y tres artilleros. Tiene un aljibe razonable, pero como Vuestra Alteza sabe las aguas en aquella parte no son tan continuas como aca, por manera que no se debe tener muy çierta esperança.... las otras aguas que ay de fuentes y pozos son fuera de la villa y por çerca que son, nose puede tomar syno seguramente con mucho peligro porque el propio pueblo es çelada, donde nos arman siempre. Asy que convenia aservicio de Vuestra Alteza y bien guarda de la gente que alli estovyese poblar la villa"(45).

Estos datos indican el problema que suponía el que los españoles se habían asentado en la alcazaba, esa fortaleza en alto, cuyos muros habían reforzado, y que además facilitaban su defensa con el uso de la artillería, de la que no disponían los rifeños. No obstante, la zona de la antigua medina, ahora abandonada por sus habitantes, no había sido ocupada, por lo que constituía una auténtica trampa para los españoles. La fortaleza disponía de un aljibe que se consideraba de dimensiones razonables, pero dadas las condiciones irregulares de las precipitaciones, en muchas ocasiones se debía salir a por agua, en fuentes y pozos externos, momento en que se caía en las celadas entre las ruinas de la antigua villa.

De hecho, la ocupación de Cazaza en sí misma, dada la penuria en la que se dejó a la guarnición, era muy discutible. Los "*alárabes*" o rifeños, desde muy pronto, sometieron a duro y estrecho sitio a los establecidos en la fortaleza. La correspondencia del Conde de Tendilla en esta época es un buen pulso de esa situación; el Conde desconfiaba de lo que consideraba desidia "*flojedad*" del Duque, y en agosto de 1506, pocos meses después de la ocupación, escribía: "*esto de Caçaça y de Melilla me duele en el alma que temo que por flojedad del Duque y de sus oficiales que le han de tomar entramas, y pesarme ya más por el son que por lo que se pierde en ellas*"(46). En la correspondencia se indica que la plaza está totalmente cercada(47), que los moros habían asentado el real sobre ella(48), que era preciso el aprovisionamiento de la misma(49), que era necesario

(45) J. VILLA-AMIL, p. 153.
(46) *Epistolario del Conde de Tendilla (1504-1506)*. Estudio y edición de J. SZMOLKA, M. A. MORENO y M. J. OSORIO, Granada, 1996, p. 771.
(47) *Epistolario del Conde de Tendilla (1504-1506*, p. 774..
(48) *Epistolario del Conde de Tendilla (1504-1506*, p. 785.
(49) *Epistolario del Conde de Tendilla (1504-1506*, p. 773.

dominar el espacio para que en su puerto se detuvieran navíos(50); en otra ocasión, ante la situación poco sostenible, Tendilla señalaba que no sabía si Cazaza estaba ganada o perdida: "*de lo de Caçaça, que perdedlas la podemos tener por tomadas que no lo se decir*"(51).

Y es que la reacción marroquí no se hizo esperar. Esta situación inicial de fuerte peligro, con dificultades de conservación de la fortaleza, se complementa con lo que sabemos por León el Africano. Según el famoso viajero, cuando Cazaza cayó en poder de los cristianos, un granadino de origen que era capitán del Rey de Fez, "*hombre harto valiente, pidió al rey permiso para reconstruir Tezzota. Concedióselo el soberano y la ciudad fue reedificada. Hoy los cristianos de Cassasa y los moros de Tezzota se hacen guerra continua de algaras y ambos bandos sufren pérdidas*"(52). De hecho, Mármol Carvajal nos ofrece los mismos datos: tomada Melilla por los cristianos, y después también Cazaza, un andalusí que pasó desde el Reino de Granada pidió permiso y lo obtuvo para fortalecer Taxuda; desde entonces el centro militar de los ataques a Melilla y Cazaza fue la población de Taxuda(53).

El *Memorial de Cazaza* del año 1508 aconseja frente a todo ello la ocupación de la villa, reforzando y ampliando las defensas. Indica el Memorial que la comarca estaba muy poblada, indicando que la parte más cercana a Cazaza, llamada *Alcada*, que por su riqueza estaba repleta de aduares; se refiere indudablemente a la zona próxima al monte Gurugú, en el triángulo del cabo Tres Forcas, zona de Quebdana(54). También había una sierra, que denomina *Viet de Geljil*, que no era muy áspera, y que estaba a poco más de una legua. Otro valle poblado de "bárbaros" resistentes es *Montoya*. De la sierra de *Benicazin*, distante siete leguas de Cazaza, atacaban 150 jinetes; otra sierra era la de *Tafarcid, muy poblada*, y que estaba al Sur de Taxuda. A todo ello se sumaba que "*en la propia fortalza de Tazota esta un capitán de Mally Mançor el señor de Belez de la Gomera, con gente de cavallo que a las veces tiene ochenta y mas*

(50) *Epistolario del Conde de Tendilla (1504-1506*, p. 782.
(51) *Epistolario del Conde de Tendilla (1504-1506*, p. 776.
(52) JUAN LEON EL AFRICANO, p. 188.
(53) LUIS MARMOL CARVAJAL, folio 156 vº.
(54) JUAN LEON EL AFRICANO, p. 189: "*produce miel en abundancia y cebada, tiene ganado abundante porque su suelo es bueno y el alfoz entero tierra adentro es una extensa dehesa. Pero al tomar los españoles Cazaza, estos montañeses no pudieron mantenerse en la comarca*".

y menos, y estos todos bárbaros y escuderos syempre fatigan. A la gente que está en Caçaça, corriéndolos lo que no se haría sy la villa estoujese poblada de cavalleros y peones segund está Melilla. El muro de la villa está harto caydo que es menester repararse todo lo más"[55].

Insistía más adelante el *Memorial de Cazaza* en la necesidad de poblar la villa de Cazaza, así como en la posibilidad de establecer nuevas fortalezas en el camino que, a lo largo de 17 leguas, se extendía hasta Vélez de la Gomera. De momento, el informe señala la conveniencia de que se prohibiera a todos los navíos que accedieran al puerto de Badis en práctica comercial. Badis sería muy conveniente de destruir por cuanto era el mejor puerto, y disponía de buenas atarazanas, de la que disponían los magrebíes. El *Memorial* finaliza señalando la importancia que para los magrebíes de la zona suponía el control de los pastos, y de las rutas ganaderas: "*la gente de alarabes, estos alas vezes son en la tierra de Caçaça, a las vezes en la de Melilla, segund ay las yerbas e las aguas para sus ganados salvo una cabila que llaman Ulet Bugales que estos los mas del año estan vesynos de Caçaça en un río que llaman Carare que su asiento dellos, es su poder hasta çiento e çincuenta cavalleros y peones muchos*"[56].

El informe tuvo sus resultados, por cuanto en ese mismo año 1508 el peñón de Velez de la Gomera fue conquistado por Pedro Navarro. Una conquista que, al igual que la de Cazaza, se perdería años más tarde. En el caso de Cazaza la fecha de la pérdida, comúnmente aceptada, es la de 1534, que es la atribuida por Mármol Carvajal. Por el contrario, el Ms. 573 del Palacio Real, con datos recogidos por Rafaela Castrillo, ofrece mejor información, con una fecha muy precisa para la derrota: el 8 de enero de 1533. En efecto, la carta ya referida de Cristóbal de Abreo al Duque de Medina Sidonia data el desarrollo de los hechos desde el anochecer del 7 de enero al día 8 de enero de ese mismo año.

El relato de Mármol Carvajal ofrece algunos detalles circunstanciales; la pérdida fue debida a la actuación de tres cristianos que, por disputas con el gobernador Luis de Chaves, traicionaron a la guarnición española, pactando con el alcalde de Taxuda. Una noche asesinaron al gobernador en su propio lecho, y

(55) J. VILLA-AMIL, p. 154.

(56) J. VILLA-AMIL, p. 155. Corresponden sin duda a los que MARMOL CARVAJAL, folio 152 vº llama Batalisa, "*que son muy valientes hombres y tienen muchos cavallos y camellos, y crian muchos ganados mayores y menores*".

facilitaron la entrada de los magrebíes en la plaza(57). En los manuscritos del Palacio Real se transcriben algunas cartas de la Reina Gobernadora. Una de ellas, datada el 5 de febrero de 1533, indicaba que los magrebíes "*llamaron para ello a algunos malos cristianos que estavan en Cazaza, la entraron e tomaron*"(58).

La carta de Abreo al Duque de Medina Sidonia, en la que narra los hechos, refleja claramente que los españoles habían extendido la ocupación al conjunto de la antigua medina islámica. Esta extensión, aconsejada como vimos ya en 1508, estaba incluso poco segura. No obstante, en los últimos años de la ocupación española las defensas se habían reforzado. Abreo indicaba al Duque que la plaza "*estava mejor que había estado de seys años a esta parte*(59). Este hecho refleja la mayor fortificación, así como el aprovisionamiento. Mármol Carvajal habla de la presencia de 40 soldados, aunque Abreu indica que eran cincuenta y escogidos.

En el relato de Abreo la parte más alta de Cazaza recibía el nombre de *El Alafía*, sobre la que indica que era "*lo mas alto y mas fuerte de Caçaça*". Allí es donde se encerraron los amotinados contra el alcaide Luis de Chaves: "*los de abaxo, viendo que no los podían tomar, movieronles partido que los dexarian yr a Castilla en salvo o a los moros y que dexasen la peña; los traydores no quisieron salir a ningund partido, antes dixeron a los de abaxo que guardasen ellos lo baxo, que ellos guardarían El Alafía y todo lo alto*"(60). La descripción refleja que la alcazaba de Cazaza, la peña de *El Alafía*, constituyó el lugar donde los rebeldes se hicieron fuertes, y desde donde mediante escalas permitieron después el paso de los magrebíes. La peña natural de El Alafía destaca en todas las fotografías del lugar (Fig. 3).

(57) LUIS MARMOL CARVAJAL, folio 155 y 155 vº. Todos los soldados murieron o fueron capturados, tan sólo uno logró saltar los muros y terminó buscando refugio en Melilla. Mármol conoció el relato de boca de uno de los traidores llamado Mansilla, que se convirtió al Islam con el nombre de Suleiman, y con el que trató años más tarde cuando estuvo prisionero en Fez. Lo que no cuenta es el motivo concreto, que sin embargo menciona Abreo: "*porque Chaves dio por su mano cinco o seys açotes con un látigo a una muger con quien aquellos traydores tenían parte*"; *SIHM*, p. 64.

(58) R. CASTRILLO, p. 185.

(59) *SIHM*, p. 65.

(60) *SIHM*, p. 63.

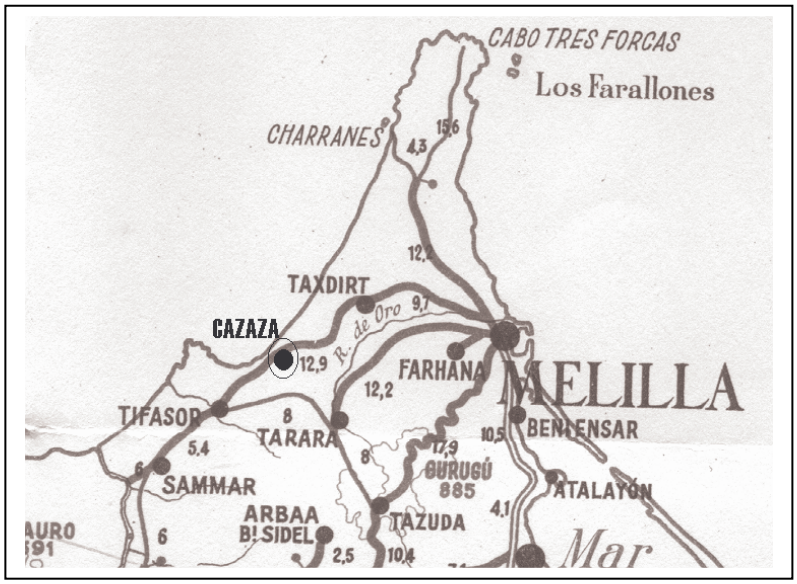
En otra carta de la Reina Gobernadora, en esa misma fecha, se minimizaba en sí misma la importancia de la pérdida de Cazaza, si bien se lamentaba por la suerte de la guarnición, y por el desprestigio que suponía: "*la pérdida de Cazaza me ha desplacido mucho por los cristianos que allí estavan. Y porque aquello no es tan importante como otras cosas de las que tenemos en aquellas fronteras, se dibulgaría por muy grande en la cristiandad y morisma, y se pierde en ello estimación*(61). En las cartas de este momento la Corona ordenaba que se trabajara para recobrar Cazaza con la máxima prontitud, sin dar tiempo a la fortificación del enemigo en el lugar.

También Mármol recoge el relato del fracasado intento de recuperación de la plaza por parte de los españoles. El gobernador de Melilla decidió entonces mandar un bergantín y dos carabelas con soldados para lograr la recuperación: "*como los moros que estavan apoderados de la fortaleza los vieron venir, salieron a la marina vestidos con las ropas de los christianos muertos, y con sus arcabuces al hombro, y pensando que eran los soldados y que la fuerça no estava perdida saltaron en tierra y se fueron para ellos, y los moros tomándoles la buelta de la mar dieron en ellos y los prendieron y cautivaron a todos*".

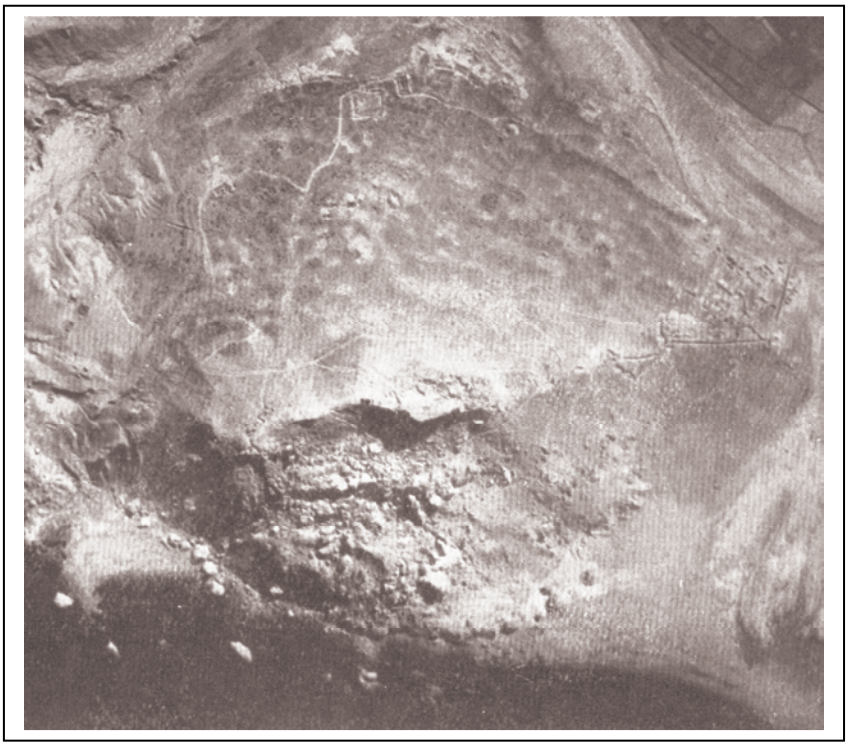
Este fue el final urbano de Cazaza. Mármol señala que "*ahora está la ciudad asolada, solamente está en pie el castillo que fortaleció el duque porque es fuerte, y está puesto sobre una peña dura que no puede ser minado*". Indica el cronista que los magrebíes acudían a labrar las tierras inmediatas, y entonces ponían guarda sobre el castillo, para evitar una posible celada de cristianos de Melilla, y de procedentes de las costas de España. El temor a las *cabalgadas* descritas en otro de los documentos del volumen del Cardenal Cisneros, llevó a la desaparición definitiva de lo que tiempo atrás había sido una próspera ciudad que vio el desembarco, en 1493, del postrer rey nazarí de Granada.

***

(61) R. CASTRILLO, p. 184.



Ubicación de Cazaza, en el inicio occidental de la península de Tres Forcas



Fotografía aérea de la colina de Cazaza. El puerto se hallaba en la zona inferior izquierda del espectador, con la protección de una torre. Evidencias de una coracha.

La colina de Cazaza, con las fortificaciones en la parte inferior izquierda, dando al río, y con la gran peña ("El Alafía" de los castellanos), desde la que se produjo la traición que permitió la pérdida española de la plaza

CONTINUIDADES Y RUPTURAS EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DEL MARRUECOS CONTEMPORÁNEO: UN ANÁLISIS HISTÓRICO-CONCEPTUAL

Juan A. **MACÍAS AMORETTI**[*]
Universidad de Granada

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 157-187

Resumen: El presente artículo analiza, tanto desde su desarrollo histórico como desde sus conceptos más recurrentes, algunas de las principales especificidades del pensamiento político marroquí contemporáneo. El debate desarrollado en el seno de dicho pensamiento por los pensadores más importantes del Marruecos post-independiente, muestra una tendencia a la continuidad o a la ruptura conceptual en base a determinados proyectos ideológicos y metodológicos.

Palabras clave: Pensamiento político; Marruecos.

Abstract: This article aims at analysing some of the specificities of contemporary Moroccan political thought, both from its historical development and from its most recurrent concepts. The debate embedded within this thought by the most important Moroccan thinkers, shows a trend toward conceptual continuity or rupture based on certain ideological and methodological projects.

Key words: Political thought; Morocco.

1. Introducción

Marruecos, por sus particularidades socio-históricas y políticas, presenta una configuración singular en muchos niveles, de la cual sus intelectuales no

[*] E-mail: jamacias@ugr.es Investigador postdoctoral del Área de Estudios Árabes e Islámicos, Departamento de Estudios Semíticos. Universidad de Granada.

pueden abstraerse en ningún caso. En cierto sentido, la evolución sociopolítica del país, especialmente desde el periodo colonial hasta la actualidad, con especial referencia al trauma colonial y al proceso que condujo a Marruecos a su independencia formal en 1956, ha marcado indefectiblemente la labor intelectual de los pensadores marroquíes, de la que dan buena cuenta sus obras más conocidas.

Sin embargo, y a pesar de las mencionadas particularidades, a las que luego se hará referencia con mayor detenimiento, no sería la primera vez que se cuestiona la existencia de un auténtico pensamiento político marroquí, magrebí o "hecho" en o desde Marruecos. Esta polémica no es nueva, pues desde los años 70 se ha venido produciendo una gran cantidad de literatura acerca de dicha cuestión(1), especialmente ligada a los procesos ideológicos y las cuestiones más candentes de la realidad sociopolítica marroquí, a las que no son ajenas los cambios políticos en el gobierno de Marruecos con el histórico regreso –tutelado por Palacio– de la izquierda al poder (1997), así como el ascenso del islam político, representado por el *Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya* (Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD) y la influencia sociopolítica e ideológica de la *Ŷamā'at al-'Adl wa-l-Iḥsān* (Asociación Justicia y Espiritualidad, AJE).

La cuestión, por tanto, ha planteado muchos interrogantes y matices, aportados por partidarios y detractores de la especificidad marroquí. En un primer término, parece haber un acuerdo acerca de la unidad del pensamiento político magrebí, el cual presenta unas características propias y diferentes a las del pensamiento político del *Mašreq*, cuya evolución histórica y postulados son en gran medida ajenos al ámbito magrebí(2).

No obstante, puede concluirse que el pensamiento político marroquí

(1) En este sentido son especialmente significativas las obras de 'Abd al-Karīm al-Gallāb. *Fī l-fikr al-siyāsī*. S.l.: Al-Šarika al-Magribiyya li-l-Tabā'a wa-l-Našr, 1993, y de Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī l-magrībī l-mu'āṣir*. Casablanca: Afrīqiyā l-Šarq, 2005.

(2) En los últimos años se está produciendo un intento de renovación del pensamiento árabe a través de lo que podría denominarse como pensamiento "de diálogo" entre el Magreb y el Mašreq. Entre los pensadores que más contribuyen al desarrollo de dicho pensamiento cabría citar al egipcio Ḥasan Ḥanafī (n. 1935) y al marroquí Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī (n. 1935), quienes han escrito obras conjuntamente acerca de los problemas del pensamiento árabe desde las diferentes perspectivas históricas y culturales del Mašreq y el Magreb, respectivamente. Cf. Ḥasan Ḥanafī y Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī. *Ḥiwār al-Mašriq wa-l-Magrib*. Casablanca: Tūbqāl, 1990.

presenta unas determinadas especificidades y características propias que hacen que pueda hablarse no sólo de un pensamiento político "hecho" en Marruecos, sino de un pensamiento político contemporáneo específicamente marroquí. El filósofo marroquí Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī (n. 1935) da una pista de ello al afirmar que la unidad conceptual de un pensamiento concreto se basa en la unidad de su temática y de la problemática que aborda. De esta forma, y como han demostrado recientes investigaciones sobre el tema, especialmente el estudio del politólogo marroquí Muḥammad Šaqīr sobre el pensamiento político marroquí contemporáneo(3), puede rastrearse dicha especificidad en las obras de los pensadores políticos más importantes del Marruecos independiente hasta la actualidad, desde los históricos ʻAllāl al-Fāsī (1910-1974)(4), Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī (1910-1978)(5) o Mahdī Ben Barka (1920-1965)(6), hasta el propio Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī(7) e incluso ʻAbd al-Salām Yāsīn (n. 1928)(8),

(3) Muḥammad Šaqīr. *al-Fikr al-siyāsī*…

(4) ʻAllāl al-Fāsī (1910-1974), militante, ideólogo y líder del nacionalismo marroquí de tendencia *salafí*, fundador de al-Ḥaraka al-Waṭaniyya al-Magribiyya (Movimiento Nacional Marroquí, MNM) y del primer partido político marroquí, el Comité de Acción Marroquí (CAM), en 1934. El 1943 fundó el *Ḥizb al-Istiqlāl* (Partido de la Independencia, PI), con objeto de luchar políticamente a favor de la independencia de Marruecos, del cual fue líder histórico y presidente hasta su muerte. Cf. Hassan Benaddi. "Mohamed Allal Al-Fassi, le Penseur et le Combattant". En *Penseurs maghrébins contemporains*. Casablanca: Edif, 2003, pp. 13-41; Cf. ʻAbd Allāh al-ʻArwī. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2003.

(5) Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī (1910-1978), al igual que al-Fāsī, fue uno de los ideólogos y de los líderes más comprometidos de Movimiento Nacional. De formación francófona, se formó como periodista en París, trabajando intensamente desde el ámbito político y periodístico en la formación de organizaciones nacionalistas y el lanzamiento de periódicos comprometidos con su pensamiento reformista de corte *salafí*, caracterizado por la voluntad de acceder a la modernidad sin renunciar a la tradición árabe-islámica. Llegó a ocupar un escaño en el Parlamento en 1964. Cf. Mohamed Tozy. "Mohamed Hassan Ouazzani: liberté individuelle et pouvoir politique". En *Penseurs maghrébins*…, pp. 227-248.

(6) Sobre la evolución ideológica de Mahdī Ben Barka (1920-1965) y sus principales postulados políticos, desde el nacionalismo de izquierda hasta la elaboración teórica del *tercermundismo*, de la que fue pionero, Cf. ʻAbd al-Raḥīm al-Wardīgī. *Al-Mahdī Ben Barka: min al-waṭaniyya ilà l-ṯawra, 1920-1965*. Rabat: Al-Sāhil, 1983.

(7) Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī (n. 1935), filósofo racionalista adscrito ideológicamente al nacionalismo árabe de izquierda, es militante de la USFP, donde llegó a formar parte de la Mesa Política entre 1975 y 1981. Al-Ŷābrī ha desarrollado su carrera como académico en el Departamento de Filosofía de la Universidad Muḥammad V de Rabat. Como filósofo, es

pasando por uno de los pensadores más importantes del Marruecos contemporáneo con cierta dedicación al pensamiento político: Muḥammad ʻAzīz Laḥbābī (1923-1993)[9]. Todos ellos, independientemente de sus adscripciones ideológicas, por otra parte bien diferenciadas, e incluso a veces contradictorias, inscriben su pensamiento en el marco de la reforma política y el análisis de cuestiones como las bases del poder, los mecanismos de legitimación, el papel de la democracia o las relaciones entre la religión y el Estado. Todo ello carece de sentido si no se tienen en cuenta las características singulares de la compleja configuración política, social e incluso cultural de Marruecos, por lo que la reflexión acerca de dichos aspectos se convierte en un elemento definitorio y peculiar del pensamiento político marroquí. Entre las especificidades más significativas que enmarcan dicha reflexión destaca el papel desempeñado por la monarquía *ʻalawī*[10] en Marruecos desde la Independencia, cuyas bases de legitimidad se sustentaron sobre el papel político jugado en el proceso de descolonización, al igual que muchos movimientos y partidos de liberación nacional en otros países árabes, así como, especialmente bajo el reinado de Hasan II, sobre la legitimidad religiosa que le aporta la *imarat al-mu'minīn*[11] y la *bayʻa*[12].

---

reconocido como uno de los más importantes de la contemporaneidad árabe. Cf. Kamāl ʻAbd al-Laṭīf. "Muqaddima li-qirā'a uṭrūḥa naqd al-ʻaql al-ʻarabī". En Kamāl ʻAbd al-Laṭīf (ed.). *Al-Turāṯ wa-l-nahḍa fī aʻmāl Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʻArabiyya, 2004, pp. 15-42.

(8) ʻAbd al-Salām Yāsīn (n. 1928), ideólogo islamista marroquí de adscripción sufí y salafí, es fundador y líder de la organización islamista más influyente de Marruecos, Ŷamā ʻat al-ʻAdl wa-l-Iḥsān, a través de la cual ejerce una actividad política de oposición. Cf. Saʻīd Lakaḥl. *Al-šayj ʻAbd al-Salām Yāsīn min al-qawma, naḥwa dawlat al-jilāfa*. Rabat: Dār al-Našr al-Magribiyya, 2003.

(9) Muḥammad ʻAzīz Laḥbābī (1923-1993), escritor, poeta, filósofo y profesor de filosofía en la Universidad Muḥammad V de Rabat, fue el iniciador del personalismo islámico como tendencia filosófica en el pensamiento árabe contemporáneo. Cf. *Muḥammad ʻAzīz Laḥbābī: al-insān wa-l-aʻmāl*. Rabat: Laŷna Riʻāyyat al-Taršīḥ li-Ŷā'izat Nūbil, 1991.

(10) Sobre el desarrollo histórico y político de la dinastía de los ʻalawíes en Marruecos, Cf. Ed., s.v. "ʻAlawis". *EI²*, v. I, pp. 355-358.

(11) Los apelativos de *amīr al-muʼminīn*, *mālik*, *ẓill* o *jalīfat Allāh*, estrechamente relacionados con el pensamiento político islámico clásico y con el *adab al-sulṭānī*, son analizados por Bernard Lewis. *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Taurus, 2004, pp. 75-97.

(12) La actualización contemporánea de la institución de la *bayʻa*, que es un "juramento de fidelidad" entre el Califa y la comunidad islámica, supone una de las particularidades más

Evidentemente, la lectura política de dicha institución resulta obvia, puesto que, como afirma Tozy, la *bay'a* es uno de los elementos que más ha contribuido a hacer de Marruecos una sociedad monolítica(13), poniendo freno al desarrollo del campo político y social y, por tanto, limitando en muchos casos la iniciativa creadora y crítica de algunos de los pensadores marroquíes más destacados.

2. Especificidades históricas del pensamiento político marroquí: la formación de la *salafiyya waṭaniyya*

A pesar de que el pensamiento político contemporáneo en Marruecos tenga su apogeo en el siglo XX a raíz de la pluralidad ideológica que, como reflejo de las convulsiones políticas y la multiplicidad de tendencias presentes en el mundo árabe, tuvieron su continuidad y su propio desarrollo dentro del país, la toma de postura de sus pensadores más importantes no puede ser entendida sin hacer referencia al corpus conceptual acumulado como parte del legado filosófico y cultural, léase también religioso, de Marruecos.

Especialmente a la hora de enmarcar conceptualmente el desarrollo de un pensamiento político diferenciado en Marruecos, es necesario por tanto aludir a la primera especificidad que configura dicho desarrollo, y que no es otra que el propio contexto histórico y político en el que se inserta. De esta forma, podemos enmarcar la obra de un gran número de pensadores e ideólogos marroquíes en una continuidad histórica que determina en gran medida sus elecciones conceptuales y metodológicas, puesto que, a pesar de la evidente diferencia entre pensadores de distintas épocas, dicha continuidad se muestra insistentemente de manera reiterada, como llega a señalar al-Ŷābrī.

Desde el nacimiento oficial de Marruecos como entidad estatal en 1956, los pensadores políticos han aunado mayoritariamente en sus obras teoría y práctica política, lo cual, bien que ha sido, conviene remarcarlo, descrito como obstáculo para el desarrollo de un verdadero pensamiento crítico, es un compromiso ideológico en la mayoría de los casos, correspondiente en cierta forma con lo que Juan Antonio Pacheco denomina la "metafísica del

destacables de la monarquía marroquí en relación con el campo social, político y religioso. Para profundizar en las connotaciones de dicha institución en el derecho islámico clásico, Cf. E. Tyan, s.v. "Bay'a". *EI²*, vol. I, pp. 1113-1114.

(13) Mohamed Tozy. *Monarquía e islam político en Marruecos*. Barcelona: Bellaterra, 2000, pp. 28-30.

compromiso"[14], elegido libremente por cada autor y asumido como parte íntima e intrínseca de su pensamiento. Históricamente, dicha práctica política y por tanto, el pensamiento que la sustenta, ha sido ejercida en una doble dirección: bien en función de la defensa o legitimación del poder, o bien en función de su deslegitimación y de la oposición al mismo. Esta dinámica de legitimación / oposición es una constante en el pensamiento político marroquí, que puede ser rastreada hasta sus orígenes medievales, y confrontada posteriormente con la dialéctica –e incluso con la *anti-dialéctica* (*ḍidd al-ŷadal*), en palabras de ʻAbd al-Laṭīf al-Jumsī[15]– del pensamiento árabe y marroquí contemporáneo en sus relaciones con el poder.

Es en este marco de relaciones en el que el primer pensamiento político surge en Marruecos en época medieval, ligado estrechamente a las estructuras políticas que se iban configurando a través de la labor de las sucesivas dinastías gobernantes y, por ende, a la oposición a las mismas. Como explica Mª Antonia Martínez Núñez[16], el islam contribuyó de manera decisiva a dotar de ciertos instrumentos teóricos a los ulemas y alfaquíes que, en el marco de la *šarīʻa*, desarrollaron un pensamiento evidentemente político, si bien con argumentaciones de base teológica. Fue el islam el que dotó por tanto al primer pensamiento político marroquí de un corpus teórico de aplicación al campo político y, en concreto, al ámbito de la autoridad y a los mecanismos de poder y oposición. En este sentido, el caso de Ibn Tūmart (1080-1128) es paradigmático y destacable. El *Mahdī*, desarrolló un discurso político plenamente consciente, insertado en un momento concreto de la historia del Magreb, concretamente en el apogeo del poder Almorávide en el siglo XII, y encaminado precisamente a deslegitimar la autoridad política de dicho movimiento mediante el recurso a la reinterpretación de las fuentes de la Revelación por encima de cualquier proceso cognoscitivo de orden racional.

El epicentro de esta relectura ideológica de las Fuentes se sitúa en el

(14) Juan Antonio Pacheco. *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum, 1999, pp. 138-140.

(15) ʻAbd al-Laṭīf al-Jumsī. "Min aŷl falsafa ijtilāfiyya naqdiyya ʻarabiyya muʻāṣira". *Fikr wa-Naqd*, 62 (2004). En línea www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n62_01khumsi.htm (enero 2008).

(16) Mª Antonia Martínez Núñez. "Poder e instrumentos teóricos de oposición en el islam". En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 196-197.

concepto del *tawḥīd*(17), por una parte, y en el recurso metodológico de la *ḥisba*, entendida en términos morales y por ende políticos, por otro, de manera que la orientación política queda englobada en el marco legislativo islámico. Esta es la orientación básica del *ŷihād* declarado por los Almohades contra los Almorávides, y en cuyo proceso ideológico, de orden fundamentalmente político, pueden observarse una serie de parámetros que serán comunes, en muchos casos, a determinados procesos ideológicos y políticos posteriores que, junto a la importancia determinante del elemento místico-sufí en algunos de ellos, tendrán como objetivo la defensa o la deslegitimación y oposición política a un poder establecido.

La hermenéutica, por tanto, se convirtió en un recurso válido desde el punto de vista metodológico para afrontar la interpretación y la toma de postura ante una situación sociopolítica concreta, lo cual es evidente en determinados ideólogos y movimientos políticos posteriores e incluso contemporáneos, como es el caso de ciertos sectores del islam político en Maruecos, pasando por ulemas *contestatarios* y líderes de *tariqas* sufíes. Asimismo, es destacable el hecho de que la hermenéutica es precisamente el primer recurso, desde el punto de vista cronológico, empleado en la reflexión política y en la elaboración ideológica, evidentemente en un sentido mucho más amplio que el actual. No obstante, dicho recurso a la lectura y la reinterpretación de los textos sagrados será una constante entre pensadores de distintas tendencias en Marruecos, como se verá más adelante.

Es, sin embargo, a partir del siglo XVIII cuando el Marruecos ‘*alawī* comenzó a experimentar un verdadero apogeo en lo que al pensamiento político se refiere. Esto se debió, por una parte, al desarrollo cultural, científico y tecnológico que estaba experimentando la Europa del momento, y en el que los debates intelectuales y filosóficos comenzaron a influir en el pensamiento árabe, manifestándose en el resurgimiento árabe de la *Nahḍa*(18). La vitalidad de la reflexión entre los intelectuales árabes de diversas tendencias comenzó entonces a llevar los nuevos conceptos, tendencias e ideas a un Marruecos que comenzaba a sentir las influencias coloniales de Francia.

(17) Mª Antonia Martínez Núñez. “El papel del islam en Marruecos: legitimación del poder y activismo político-religioso”. En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, p. 153.

(18) Juan Antonio Pacheco. *El pensamiento árabe*…, p. 42.

En el origen de ese desarrollo ideológico, se encuentra, antes que cualquier otra ideología, el *wahhābismo*(19) procedente de Arabia, cuya influencia a partir del siglo XVIII es notable en todo el mundo árabe y concretamente en Marruecos. Dicha ideología, cuyos presupuestos se basan en las teorías de Muḥammad b. ʻAbd al-Wahhāb (1703-1792), fue adoptada por gran parte de la aristocracia árabe y marroquí como medio para afrontar el desfase cultural con respecto a la emergente Europa, llamando a la vuelta a los valores y a la moral islámica "auténticas", en una relectura de las Fuentes en la línea del *ḥanbalismo* más estricto y, por tanto, radicalmente opuesta a la lectura tradicional del islam de inspiración mística característica de las diferentes *tariqas* sufíes, ampliamente extendidas en Marruecos. El *wahhābismo*, adaptado al contexto marroquí fue la base, a su vez, de la ideología *iṣlāḥī* (reformista) en Marruecos desde la segunda mitad del siglo XVIII, llegando a contar con un numeroso grupo de seguidores especialmente en las ciudades así como en el seno del propio majzén(20), e incluso entre algunos sultanes *ʻalawíes*, como fue el caso del Sultán Muḥammad b. ʻAbd Allāh (1757-1790)(21), estableciendo así un caldo de cultivo favorable al desarrollo de las teorías *salafíes* en los siglos siguientes entre las élites del país.

A partir de ese momento, la llamada *al-salafiyya al-taqlīdiyya* (*salafiyya tradicional* o *tradicionalista*), caracterizada por la interpretación literal y

(19) La ideología *wahhābī* procede de la *wahhābiyya*, movimiento de corte político-religioso fundado en Arabia en 1744 por Muḥammad b. ʻAbd al-Wahhāb, que se caracteriza por una lectura literal y rigurosa de las Fuentes del islam y la *šarīʻa*, el rechazo del recurso al *iŷtihād* y de los cuatro *maḏāhib sunníes*, y la condena de todo tipo de "innovaciones" (*bidʼa*) como el *šiʻísmo*, el sufismo o el culto popular a los santos. La alianza entre el fundador del movimiento y la tribu de los *Banū Saʻūd* dio lugar al nacimiento del Reino de Arabia Saudí en 1932, que a partir de ese momento y gracias a su influencia económica se convirtió en el principal exportador de la ideología *wahhābī* en todo el mundo. Cf. C. Holes, s.v. "Wahhābiyya". *EI²*, v. XI, pp. 39-47.

(20) El *majzén* o *al-majzan* designa en su acepción clásica al Tesoro Público bajo la administración del Sultán; por extensión, hoy se refiere al conjunto formado por la monarquía y el aparato del Estado, cuyas redes, fuera del ámbito meramente institucional, alcanzan todos los niveles de la economía, la sociedad y la política marroquí. El término y sus diferentes connotaciones en la cultura política de Marruecos han sido estudiados ampliamente por Hind ʻArūb. *Al-Majzan fī l-ṯaqāfa al-siyāsiyya al-magribiyya*. Rabat: Al-Naŷāḥ al-Ŷadīda, 2004.

(21) Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī. *Al-Magrib al-muʻāṣir: al- juṣūṣiyya wa-l-huwiyya, al-ḥadāṯa wa-l-tanmiyya*. Casablanca: Muʼasasa Binšara, 1988, p. 13.

rigurosa del islam y por el tradicionalismo en el ámbito social y político, se fue convirtiendo lentamente en el fermento ideológico de lo que, a partir del siglo XIX se conocería como *al-salafiyya al-ŷadīda* (*nueva salafiyya*), una renovación casi revolucionaria de la anterior en la que la modernidad social y política sería tomada por vez primera como objetivo a lograr mediante la metodología *salafí* de reinterpretación y exégesis del Corán y la *sunna*, en un paso sin precedentes hacia la renovación del pensamiento y el alcance de la pretendida modernidad (*ḥadāṯa*).

La *nueva salafiyya*, definitivamente, sería la base ideológica del primer gran movimiento político estructurado del Marruecos contemporáneo, que no es otro que *al-Ḥaraka al-Waṭaniyya al-Magribiyya* (Movimiento Nacional Marroquí, MNM), en el que estaban involucrados, de una manera u otra, las grandes figuras de la intelectualidad y la política del país. Dicho movimiento nacionalista pretendía, en un primer momento, la reforma de las estructuras sociales y políticas en aras de la modernización y la actualización del islam para, en un segundo estadio, lograr la plena soberanía de Marruecos en el marco de un estado moderno, independiente y libre del colonialismo.

De esta forma, el elemento religioso islámico toma definitivamente, bajo la apariencia de la reivindicación identitaria y cultural, carta de naturaleza política a través de la ideología nacionalista, lo cual influyó definitivamente en el posterior desarrollo de las diferentes tendencias articuladas en torno a los numerosos partidos políticos de la escena marroquí tras la Independencia.

Así, la nueva configuración ideológica y política que logró articular el Movimiento Nacional Marroquí, se conocería desde entonces como *al-salafiyya al-waṭaniyya* (*salafiyya nacional*), puesto que la evolución de la ideología *salafí* se fue ajustando de manera progresiva a las necesidades de un movimiento nacionalista, como el marroquí, fuertemente instruido y urbano, de forma que, en dicho contexto, adquirió matices propios desde el punto de vista de la reflexión política. Entre ellos, destaca el análisis de la realidad política teniendo una clara referencia islámica como base identitaria-cultural y como marco de desarrollo social. En este sentido, la *salafiyya*, procedente en un principio del ámbito religioso, supo transformarse en una ideología de combate a través de la primera generación de miembros del Movimiento Nacional de Marruecos, a cuyo frente se situaron figuras de la talla de ʻAllāl al-Fāsī o Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī.

Sobre las bases del pensamiento árabe e islámico, y sin dejar de lado las

aportaciones ideológicas del pensamiento europeo, principalmente liberales, los primeros ideólogos nacionalistas lograron estructurar un auténtico movimiento de renovación y modernización del ámbito político, en torno al cual se fueron dibujando las primeras teorías acerca de la futura configuración de Marruecos como estado árabe e islámico moderno, independiente y soberano. En dichas teorías predominan, entre otros, dos conceptos fundamentales, a saber, *taḥdīṯ* (modernización) y *aṣāla* ("autenticidad")(22). Evidentemente, el islam circunda inevitablemente ambos conceptos, relacionando el uno con el otro de diferentes maneras, puesto que los diversos puntos de vista de los ideólogos nacionalistas se inscriben entre los partidarios del *taḥdīṯ al-aṣāla* ("modernización de la autenticidad"), entre los que se encontrarían, entre otros, los pensadores marxistas, y los del *ta'ṣīl al-ḥadāṯa* ("autentificación de la modernidad"), entre los que estarían los pensadores nacionalistas de la *salafiyya nacional*. La variable se sitúa por tanto entre la religión, la cultura y la política, predominando no obstante el aspecto político de la cuestión, sin olvidar la perspectiva social que, en última instancia resultará asimismo determinante(23).

Cuestión que, cincuenta años trascurridos desde la Independencia, aún no ha sido definitivamente resuelta por el pensamiento político marroquí, a pesar de que las ideologías hayan optado alternativamente por uno u otro modelo. Parece claro que ni el Estado ni la sociedad en su conjunto han llegado a un acuerdo definitivo a este respecto, lo que se constata en el hecho de que el desarrollo sociopolítico del país ha ido produciendo y desechando reiteradamente, atendiendo a las necesidades coyunturales y estratégicas del régimen *majzení*, diferentes alternativas ideológicas hasta la actualidad, muchas de ellas estructuradas oficialmente alrededor de organizaciones políticas. Entre ellas, cabría destacar además de la *salafiyya* nacional (*Ḥizb al-Istiqlāl*, PI), el nacionalismo de izquierda (*Al-Ittiḥād al-Waṭanī li-l-Quwāt al-Ša'biyya,* UNFP;

(22) A pesar de presentar aquí la traducción de *aṣāla* como "autenticidad", dicho concepto merecería un estudio por sí mismo, dado que sus connotaciones y su referencial teológico, sociológico y político ha variado mucho a lo largo de la historia. Cf., entre otros artículos, el epígrafe "al-Aṣāla wa-l-mu'āṣira", en Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-'arabī al-mu'āṣir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wāḥda al-'Arabiyya, 1999, pp. 21-38. Sobre la utilización del concepto por parte del islam político, cf. Ḥusayn Sa'd. *Al-Uṣūliyya al-islāmiyya al-'arabiyya al-mu'āṣira bayna al-naṣṣ al-ṯābit wa-l-wāqi' al-mutagayyir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2005.

(23) Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī. *Al-Magrib*…, p. 34.

Al-Ittiḥad al-Ištirākī li-l-Quwāt al-Ša'biyya, USFP), el marxismo-leninismo (*Ilà l-Amām*; *Al-Nahŷ al-Dīmuqrāṭī*) y posteriormente el islam político (*Ḥizb al-'Adāla wa-l-Tanmiyya*, PJD), todas ellas representadas por partidos y organizaciones de diferente signo y programa metodológico, así como por grandes personalidades del pensamiento político marroquí como las mencionadas de al-Fāsī, al-Wazzānī o Ben Barka, entre otras.

Evidentemente, la continuidad histórica del pensamiento político marroquí contemporáneo tiene uno de sus ejes argumentales principales, en muy diversos sentidos, en el controvertido papel de la monarquía *'alawī*, constituida tras la Independencia como pilar fundamental de un estado cuyo régimen se define como monarquía constitucional, y cuya legitimidad procede no sólo del campo político, sino también, no menos importante, del religioso, con toda la carga simbólica que ello implica en el imaginario colectivo marroquí.

3. Especificidades metodológicas y conceptuales

Al igual que en el amplio espectro árabe, el pensamiento político marroquí se ha caracterizado principalmente por la vocación *activa* de sus autores, ya que en la mayoría de los casos pensamiento y práctica política han ido de la mano, bien fuera esta última a) *combativa*, es decir, de oposición o revolucionaria, ejercida desde los límites o fuera del sistema; b) *partidista*, relacionada con la práctica política oficial desde diferentes tendencias ideológicas; o c) *legitimadora*, elaborada desde la doctrina oficial o sus proximidades, todas ellas con un alcance y unas connotaciones claramente diferentes en cada caso.

3.1. Pensamiento pragmático y liderazgo político

Por ello, coincidiendo con Šaqīr[24], cabría afirmar que la primera de las especificidades del pensamiento político marroquí es su carácter *pragmático*. Ello es consecuencia inmediata de la estrecha relación de un determinado pensamiento con un autor concreto, más allá de tendencias fijadas o delimitadas *a priori*, lo cual limita en gran parte el ejercicio de interpretación del pensamiento, puesto que en muchos casos las circunstancias y adscripciones personales del autor influyen de forma decisiva en su conceptuación, si bien por otra parte se consigue un pensamiento congruente y adaptado a las circunstancias históricas y sociopolíticas de cada momento, lo cual, no obstante,

(24) Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*…, p. 27.

es común a todo el pensamiento político árabe, dado que una de las características más evidentes de éste es el posicionamiento ideológico de sus autores.

Es de esta forma como el pensamiento práctico ha redundado en beneficio de la práctica política, estructurándose en torno a tres ejes principales: a) el liderazgo político, b) los modelos organizativos y c) la experiencia política, respectivamente(25), los cuales se configuran generalmente como una sucesión cronológica. Es en el primero de ellos, el liderazgo político, en el que se inserta el desarrollo ideológico del Movimiento Nacional de Marruecos, reflejo de las controversias desarrolladas en el pensamiento político marroquí en una primera etapa.

Si hay un autor en la historia del Marruecos contemporáneo que personifica esta característica del pensamiento político marroquí contemporáneo es Muḥammad ʻAllāl al-Fāsī(26). Militante y líder activo por la independencia y fundador del partido *Istiqlāl* en 1943, su persona y su obra son hoy tan veneradas como poco conocidas por todas las tendencias ideológicas del país, desde los socialistas a los islamistas. Al-Fāsī marcó una época y una tendencia en la reflexión política en Marruecos, estableciendo la propia reflexión como modo de solucionar los problemas del país y, especialmente, la reflexión crítica e incluso autocrítica, hecho sin duda prácticamente inédito en el pensamiento árabe de la época(27). El pensador de Fez constituye una referencia ineludible, tanto desde el plano metodológico como conceptual, que sigue marcando indefectiblemente el desarrollo del pensamiento político en Marruecos. Sin embargo, la mencionada característica, propia también de su pensamiento, lleva a que éste se adapte a las circunstancias y se aleje en cierta medida del plano teórico, lo que ha generado una especie de *no-lectura* de la obra de al-Fāsī o, como mucho, de lecturas sesgadas y acríticas de parte de su obra(28) basadas en aspectos concretos e interesados de la misma, tales como la importancia del

(25) *Ibid.*

(26) Cf. Mohamed El Alami. *Allal el Fassi: patriarche du nationalisme marocain*. Casablanca: Dar el Kitab, 1975.

(27) Además de las literarias, algunas de sus obras políticas y discursos han sido editados, si bien de forma limitada, en Marruecos, principalmente aquellas en las que puede encontrarse su pensamiento político de manera más condensado. Cf. ʻAllāl al-Fāsī. *Al-Naqd al-ḏātī*. Rabat: Laŷnat Našr Turāṯ zāʻīm al-Taḥrīr ʻAllāl al-Fāsī, 1979.

(28) Hasan Benaddi. "Mohamed Allal Al-Fassi…", pp. 13-41.

elemento islámico en su análisis (lectura islamista), la estructuración ideológica de un pensamiento nacionalista marroquí anti-colonialista (lectura nacionalista *salafí*), etc.

La obra de ʻAllāl al-Fāsī ha quedado en un segundo plano oscurecida por la envergadura de la figura de su autor, cuya biografía, convertida muchas veces en mera hagiografía, ha sido más conocida y difundida que su propia obra. Así, según señala Benaddi,

> "En el paroxismo de semejantes aproximaciones se sitúa, por una parte, un verdadero ritual hagiográfico que canoniza al maestro de su vivencia y santifica su verbo, hasta tal punto que ya no es audible y, por otra, una empresa de desconocimiento que, imponiendo un cierto criterio de la crítica ideológica (distinta de una verdadera crítica de la ideología), termina por fundar una no-lectura pura y simple"(29).

Con ello se pone de manifiesto la importancia del liderazgo político como fundamento de un pensamiento práctico fuertemente ligado a la acción política y, por tanto, plenamente insertado en la Historia, lo cual en el marco marroquí contemporáneo constituye una especificidad fundamental. Es, por tanto, a través de la lectura histórica como puede llegarse a las profundidades del pensamiento político, no sólo de al-Fāsī, sino de la mayoría de los pensadores políticos contemporáneos, como han sabido ver, entre otros, los pensadores ʻAbd Allāh al-ʻArwī(30) o Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī(31), autores para los que la Historia se presenta como sujeto y como parámetro analítico fundamental.

De esta forma, el liderazgo político se convierte, a través de figuras como la de al-Fāsī, en un liderazgo también de ideas, ya que en el contexto marroquí es el líder político (*zā'im*) quien tiene un proyecto político determinado y una metodología de acción y de lucha para llevarlo a cabo(32), como muestran las trayectorias de los pensadores políticos marroquíes más instrumentalizados desde la Independencia, especialmente de al-Fāsī, al-Wazzānī o Ben Barka.

(29) *Op. cit*., p. 16.

(30) Cf. ʻAbd Allāh al-ʻArwī. *Al-ʻArab wa-l-fikr al-tārīŷī*. Beirut: Dār al-Ḥaqīqa, 1973.

(31) Cf. Juan A. Macías Amoretti. "Islam y política en Marruecos: una aproximación a la lectura histórica de Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī". *MEAH*, 55 (2006), pp. 213-231.

(32) Muḥammad Saqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*…, p. 28.

Dicho liderazgo político, por tanto, se estructura a través de un pensamiento generalmente conciso y, por encima de todo, pragmático, en el que las ideas acompañan a los actos y las acciones políticas, que van influyendo, a su vez, en la actualización ideológica del pensamiento de sus autores, como puede observarse en las trayectorias vitales de estos y otros pensadores contemporáneos.

Así, como puede asimismo comprobarse en los estudios más comprometidos y profundos sobre el pensamiento político árabe contemporáneo, éste no puede disgregarse de sus personalidades más relevantes, las cuales, por tanto, constituyen el aliento vital y el soporte del pensamiento político árabe, en general, y marroquí en particular. De hecho, las grandes figuras del pensamiento estructuran las diferentes tendencias ideológicas en el decurso histórico, adaptándolas a circunstancias concretas y a determinadas coyunturas sociopolíticas(33), lo cual es especialmente evidente en el caso marroquí, en el que la metodología de acción, en muchos casos, ha ocupado el papel central, en perjuicio de la epistemología.

Un estudio aparte merecería el papel de parte de las élites intelectuales y políticas marroquíes, las cuales contribuyeron, en estrecha colaboración con la monarquía, a la adopción histórica de una determinada ideología asociada al poder una vez lograda la independencia, mediante la cual los elementos más reaccionarios consiguieron establecer un discurso ideológico legitimador del orden establecido y próximo al majzén, en el cual los conceptos y las posiciones más "revolucionarias" de la *salafiyya waṭaniyya*, que habían sido ampliamente desarrollados y difundidos en el seno del Movimiento Nacional y especialmente de sus sectores más progresistas, fueron desechados en favor de una simple *idiyūlūŷiyya waṭaniyya* (ideología nacional) destinada a legitimar el nuevo régimen y a trascender todas las capas y sectores de la sociedad. Dicha ideología

(33) La importancia vital de los autores en relación con el desarrollo de las diferentes tendencias políticas ha sido puesta de manifiesto en las principales obras dedicadas al pensamiento político árabe contemporáneo, entre las que destaca la obra de Anwar ʻAbd al-Mālik. *Al-Fikr al-ʻarabī fī maʻrakat al-Nahḍa*. S.l.: Dār al-Adāb, 1981, así como la más actual de Ibrahim M. Abu-Rabiʻ. *Contemporary Arab Thought: Studies in post-1967 Arab Intellectual History*. Londres: Pluto Press, 2004, en las que tras una primera parte dedicada a analizar las diferentes conceptuaciones y tendencias del pensamiento político árabe contemporáneo, dedican una segunda parte a profundizar en la obra de algunas de las personalidades más destacadas de dicho pensamiento.

nacional, compuesta a partir de una nueva coyuntura histórica, se nutrió de elementos heteróclitos para configurar su triángulo conceptual básico, escrupulosamente jerárquico: *Allāh* (Dios), *al-waṭan* (Patria), *al-malik* (Rey), en el que el elemento islámico, a través de una relectura de la ideología del sultanato clásico, resulta fundamental.

Por su propia calidad de ideología legitimadora, ésta se elaboró con carácter hegemónico y excluyente, dejando un escaso espacio al pensamiento verdaderamente crítico en el ámbito político, lo que se manifestó posteriormente, por un lado, en el empobrecimiento de la ideología nacional a través del anquilosamiento de su discurso paternalista y, por otro, en la condena automática de todo pensamiento crítico o contrario a los intereses de las élites *majzeníes*, inmediatamente rechazado por ser considerado subversivo y contestatario, lo que ocurrió en el caso de los pensadores marxistas, especialmente prolíficos en los años 60 y 70, así como en el caso de determinados ulemas contestatarios y pensadores islamistas a partir de los años 80.

Por ello, es destacable que, a pesar de la progresiva transformación de parte de la *salafiyya waṭaniyya* en una omnipresente ideología estatal, algunas, pocas, figuras del pensamiento político hayan seguido manteniendo una importancia trascendental en el desarrollo histórico del mismo, sin llegar a diluirse, en el caso de los ideólogos del Movimiento Nacional, en la ideología oficialista, sino manteniendo más bien, y a pesar de las grandes dificultades que ello entrañaba, un papel crítico muy claro y, en ocasiones, determinante, como en el caso de ʻAbd Allāh Ibrāhīm (1918-2005)[(34)], y logrando, en otros casos, mantener una actitud de abierta oposición al régimen. Este hecho refuerza el papel del liderazgo político y personal en el ámbito de la reflexión como elemento crucial del pensamiento marroquí, siempre relacionado con su vocación de pensamiento activo.

(34) ʻAbd Allāh Ibrāhīm (1918-2005) fue uno de los líderes del Movimiento Nacional. Miembro fundador del *Istiqlāl*, en 1959 funda, junto a Mahdī Ben Barka, *al-Ittiḥād al-Waṭanī li-l-Quwāt al-Šaʻbiyya* (Unión Nacional de Fuerzas Populares, UNFP). Elegido por Muḥammad V, ocupó el cargo de Primer Ministro entre 1958 y 1960, retirándose posteriormente de la vida política activa. Cf. Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*…, p. 31; Cf. también. Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999. L'espérance brisée*. París: Maisonneuve et Larose, 2001, pp. 188-202.

3.2. Configuración del panorama político-ideológico: un pensamiento organizado

Junto a la influencia de las grandes personalidades del pensamiento político marroquí destaca la eclosión, tras la Independencia, de un rico y variado panorama ideológico que, sólo en cierta manera, respondía a la diversidad de tendencias presente en el contexto marroquí, y que pretendía convertirse, a través de la configuración de una serie de organizaciones de diferente signo, en la herramienta para llevar a término sobre el campo político la teoría plasmada en las obras de los diferentes pensadores. No obstante, el posterior anquilosamiento del campo político y sus diferentes partidos y grupos incidiría negativamente en el desarrollo y la renovación del pensamiento político como elemento de análisis y de reflexión crítica.

Así, la estructura en torno a la que se fue configurando la diversidad ideológica, tiene su arranque en la época de la lucha anticolonial, en la que el debate político encontró un momento de auge sin precedentes. Un ejemplo de ello fueron las discusiones entre diferentes militantes nacionalistas para crear un primer núcleo de acción política en torno a la estructura de un partido organizado. En este sentido, el nacimiento del *Istiqlāl* se conforma como el evento más destacable en relación con los debates ideológicos de la época:

> "En enero de 1937 se reunieron nueve personas para clarificar la base sobre la cual organizar un partido y designar un comité ejecutivo. De la reunión salió elegido ʻAllāl al-Fāsī como presidente, mientras que Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī fue nombrado Secretario General (…). En un primer momento, el partido se denominó *al-Ḥaraka al-Waṭaniyya* (Movimiento Nacional) para conseguir las reivindicaciones, posteriormente *al-Ḥizb al-Waṭānī* (Partido Nacional), y finalmente *Ḥizb al-Istiqlāl* (Partido de la Independencia), puesto que su nacimiento se anunció en base a la principal de las reivindicaciones formuladas: la Independencia"(35).

En este fragmento se plasma la necesidad de organizar la ideología

(35) Muḥammad Zād. "Ṭabīʻa wa-āliyyāt ištigāl al-aḥzāb al-siyāsiyya al-waṭaniyya fī l-Magrib al-ḥamāya". *Amal*, 10-11 (1997), p. 107. *Apud*. Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*…, p. 30.

nacionalista en torno a una idea-concepto como base de una determinada estructura de partido, de forma que quedasen reflejados en dicha estructura los principios básicos del pensamiento nacionalista refundados en torno a la mencionada *salafiyya waṭaniyya*. De forma pragmática, no cabe duda de que la adopción de los principios del nacionalismo por parte de un partido político al estilo de los existentes en Europa, contribuyó a la difusión y a la contemplación de dichos principios por parte de gran parte de la población como elementos ideológicos plausibles y válidos para encauzar la lucha nacionalista en un campo político nacional independiente.

Por otro lado, los principales conceptos de dicha ideología, que invariablemente pivotaban en torno a la concepción de Marruecos como una "gran" nación árabe, musulmana, soberana e independiente(36), se convirtieron progresivamente en los ejes conceptuales de un discurso cada vez más estancado y alejado de la realidad cotidiana, lo cual, junto al acercamiento del partido al entorno del Sultán, logró transmitir una imagen elitista y reaccionaria de un partido que hasta entonces se había apoyado en una amplia base social. Ello generó un movimiento cismático "por la izquierda"(37) en el seno del *Istiqlāl* en 1959, año en el que Mahdī Ben Barka, junto a ʻAbd Allāh Ibrāhīm y ʻAbd al-Raḥīm Būʻabid, entre otros líderes nacionalistas históricos, fundó *al-Ittiḥad al-Waṭanī li-l-Quwāt al-Šaʻbiyya* (UNFP).

Este cisma, más allá de ser el reflejo de las tensiones personales entre al-Fāsī y Ben Barka y sus dos maneras de afrontar la construcción nacional de un Marruecos recién independizado de Francia, vuelve a poner de relieve la estructura dicotómica del pensamiento político marroquí, cuyas constantes tensiones dialécticas entre conceptos opuestos dificultan el ejercicio puramente epistemológico a favor de la resolución de problemáticas sociales y políticas más próximas. El cisma, por tanto, entre *Istiqlāl* y UNFP, es de nuevo producto

(36) Partiendo de una argumentación histórica, algunos sectores del primer nacionalismo marroquí, entre los que se encontraba el propio ʻAllāl al-Fāsī, defendían la integridad territorial del llamado *Al-Magrib al-Aqsà*, el "Gran Marruecos" que comprendería los actuales territorios de Marruecos, Sáhara Occidental, Mauritania y gran parte de Argelia. Tras la Independencia, las reivindicaciones nacionalistas se circunscribieron a los territorios españoles del Sáhara y las ciudades de Ceuta y Melilla. Cf. ʻAbd Allāh al-ʻArwī. *Muŷmal tā'rīj al-Magrib*. Vol. III. Casablanca: al-Markaz al-Ṯaqāfī l-ʻArabī, 2000.

(37) Mª Angustias Parejo Fernández. "Génesis del sistema de partidos políticos en Marruecos". *Revista Internacional de Sociología*, 23 (1999), pp. 145-170.

de una elección ideológica en un momento concreto de la Historia, cuyo protagonismo en ningún momento puede obviarse en este sentido.

El anquilosamiento de la ideología *salafí* nacionalista, en gran parte por la cooptación de dicha ideología –o, al menos, de sus grandes ejes conceptuales básicos– por parte del aparato *majzení*, contribuyó a que las tensiones presentes en el seno del *Istiqlāl* crecieran hasta el punto de llegar a desarrollarse en su seno una corriente crítica que desembocaría en el nuevo proyecto político de la UNFP, al que se sumaron la mayor parte de las bases estudiantiles y sindicales del partido. Basado en la importancia de las políticas sociales dentro del nacionalismo, los ideólogos de la UNFP entendieron éste como la oportunidad de dotar a la nación marroquí de un marco social más progresista y justo, a desarrollar en el contexto internacional de una África que comenzaba a sacudirse el yugo de la colonización extranjera, así como de la naciente política de bloques, en la que el nuevo nacionalismo progresista prefirió no alinearse sino con los países independizados del Tercer Mundo(38) en sus reclamación básica de un orden mundial justo e igualitario para todas las naciones.

La división en el seno del nacionalismo en diferentes apartados ideológicos, por tanto, se fue haciendo mayor en tanto que las tensiones entre el Palacio y los nacionalistas más próximos a la izquierda fueron creciendo en intensidad, tras un primer periodo en el que el acercamiento entre ambos llegó a su paroxismo con el nombramiento de ʻAbd Allāh Ibrāhīm como primer ministro entre 1958 y 1960 por parte del rey Muḥammad V. Con la subida al Trono de Ḥasan II en 1961, la correlación de fuerzas cambiaría cualitativamente, de forma que tras la redacción de una Constitución que consagraba la figura del Rey como garante de la unidad y poseedor, en última instancia, de todos los poderes del Estado, el pulso que hasta entonces se había mantenido oficiosamente entre los nacionalistas del *Istiqlāl* y la monarquía, terminó

(38) La ideología del "tercermundismo", de la que Mahdī Ben Barka fue pionero, propugnaba la unión de los pueblos del Tercer Mundo en su denuncia del colonialismo como factor fundamental de atraso y subdesarrollo. La visión del tercermundismo culpaba a los colonizadores del expolio y explotación de sus bienes, así como de la desestructuración de sus sociedades, en beneficio de las economías de las potencias colonizadoras. Cf. José U. Martínez Carreras. *Historia de la descolonización (1919-1986): las independencias de Asia y África*. Madrid: Istmo, 1987; Cf. *Mehdi Ben Barka: de l'indépendance marocaine à la tricontinentale: actes du colloque tenu à l'Université de Paris 8 à Saint-Denis les 17 et 18 novembre 1995*. Casablanca: Eddif, 1997.

definitivamente por decantarse a favor de ésta(39).

A partir de ese momento, la pugna la librarían los sectores más progresistas de la UNFP, siempre con Mahdī Ben Barka al frente, convencidos de que el monarca se estaba arrogando derechos que correspondían al pueblo marroquí(40). La feroz oposición del tercermundismo solidario contra Ḥasan II no dejó indiferente a los sectores políticos y económicos más cercanos al majzén, que trataron de vetar todas sus intervenciones y minimizar la influencia del incendiario discurso de Ben Barka utilizando todos los medios a su alcance, de manera que su figura se vio progresivamente aislada incluso en el seno de la UNFP. Los dudosos resultados de las elecciones legislativas de 1963 mostraron la progresiva identificación del nacionalismo *istiqlālí*, convertido en segunda fuerza política, con el majzén, mientras que la UNFP, tras denunciar públicamente el fraude electoral, sufrió una fuerte represión que llevó a la cárcel y a la tortura a todo su Comité Ejecutivo, acusado de complot contra el rey(41).

El secuestro y la desaparición de Ben Barka en octubre de 1965 en París, a pesar de que ya había sido condenado a muerte en Marruecos, confirmó la deriva autoritaria del régimen de Ḥasan II, quien en junio de ese mismo año había decretado el estado de excepción, disolviendo el Parlamento y poniéndose a sí mismo al frente del Gobierno. De esta forma, el monarca acabó con las esperanzas de cambio de los sectores políticos más progresistas, que seguían abogando por las reformas que encaminasen al país hacia una auténtica democracia.

La clandestinidad se convirtió a partir de ese momento en el único espacio en el que poder desarrollar una auténtica oposición política, por lo que los sectores más cercanos a la izquierda, socialistas, comunistas y nacionalistas de izquierda se vieron forzados a luchar desde fuera de la estricta coyuntura política del momento. Una de las principales organizaciones clandestinas fue *Ilà*

(39) Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999*…, pp. 188-194.

(40) Cf. en este sentido un amplio estudio acerca de la configuración del campo político marroquí contemporáneo en relación con la evolución histórica y conceptual de los diferentes partidos políticos: Muḥammad Šaqīr. *Al-Dīmuqrāṭiyya al-ḥizbiyya fī l-Magrib*. Casablanca: Afrīqiyā l-Šarq, 2003.

(41) Cf. Mª Angustias Parejo Fernández. "Principio y fin de siglo en clave política: alternancia, sucesión e islamismo político en Marruecos". En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 99-122.

l-Amām, fundada en 1969, cuya ideología marxista-leninista defendía una revolución proletaria en Marruecos, convirtiéndose en uno de los grupos más perseguidos por el régimen por su discurso de oposición directo e incendiario contra la monarquía(42).

En 1974-75, sectores moderados de la UNFP decidieron transformar el partido y situarlo ideológicamente en el espacio de la socialdemocracia(43), aceptando las reglas del juego político marroquí y el papel político predominante del rey. Tras su III Congreso Nacional, la UNFP se transformó en *al-Ittiḥād al-Ištirākī li-l-Quwāt al-Ša'biyya* (Unión Socialista de Fuerzas Populares, USFP)(44). Evidentemente, dicha transformación obedecía a un nuevo marco político en el que el socialismo sería entendido como un horizonte ideológico meramente referencial, y desprovisto de la carga contestataria de las organizaciones de extrema izquierda.

A pesar de ello, el régimen seguiría luchando con ahínco contra cualquier movimiento sospechoso de ser subversivo, a través de una política represiva ejercida principalmente contra sectores estudiantiles y sindicales, ámbitos en los que la ideología predominante continuaba siendo el marxismo. Sin embargo, especialmente a partir de los años 70 y 80, la contestación al régimen sería ejercida no sólo desde el marxismo, sino también desde la nueva ideología islamista, constituida en torno a dos bases tan fundamentales como en cierta medida divergentes: la primera organización islamista militante, abiertamente combativa, *Ŷamā'at al-Šabība al-Islāmiyya* (Asociación de la Juventud Islámica, AJI), creada en 1969 por 'Abd al-Karīm Muṭī'(45), y el principal ideólogo y líder del islam político marroquí contemporáneo, 'Abd al-Salām Yāsīn. A través de dichas bases, la ideología del islam político comenzó a tener un papel de primera importancia en el campo del pensamiento político marroquí

(42) Ignace Dalle. *Maroc, 1961-1999*…, pp. 190-194.

(43) Cf. Muḥammad Ḍarīf. *Al-Aḥzāb al-siyāsiyya al-magribiyya*. Casablanca: Afrīqiyā l-Šarq, 1988.

(44) Sobre la historia y la trayectoria de la USFP, Cf. Aḥmad al-`Alamī. *Ḥiwārāt ḥawla masār al-Ittiḥād al-Ištirākī*. Casablanca: 2001; Cf. también Mª Angustias Parejo Fernández. "Los pesos pesados del maltrecho sistema de partidos políticos en Marruecos: PI y USFP". En Carmelo Pérez Beltrán (ed.). *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 2006, pp. 69-113.

(45) Muḥammad Ḍarīf. *Al-Islāmiyūn al-magāriba: ḥisābāt al-siyāsiya fī l-'amal al-islāmī 1969-1999*. Casablanca: Manšūrāt al-Maŷalla al-Magribiyya li-'Ilm al-Iŷtimā' al-Siyāsī, 1999 , p. 25.

contemporáneo, de forma que progresivamente empieza a ocupar el primer peldaño como ideología contestataria y de oposición al régimen, en perjuicio de las tendencias marxistas, a la vez que va organizándose en torno a una serie de organizaciones políticas de diferente estructura y metodología.

Entre ellas cabría citar a las dos organizaciones islamistas mayoritarias del Marruecos contemporáneo, la *Ŷamā'at al-'Adl wa-l-Iḥsān* fundada "oficialmente" por Yāsīn en 1982, actualmente ilegal pero tolerada(46), y la *Ḥarakat al-Tawḥid wa-l-Iṣlāḥ* (Movimiento de la Unicidad y la Reforma, MUR), fundada originariamente en 1983 y dirigida por 'Abd al-Ilāh Ben Kirān, actualmente inserta dentro del PJD, único representante, junto al recientemente ilegalizado *al-Badīl al-Ḥaḍārī* (Alternativa Civilizatoria), del islam político en el juego político oficial de Marruecos, y actualmente tercera fuerza electoral en el Parlamento, tras el *Istiqlāl* y la USFP.

Es cierto, no obstante, que el pensamiento político ha sobrepasado en algunos casos, pocos, las fronteras de la mera configuración metodológica en torno a organizaciones políticas más o menos estructuradas. Para puntualizar este aspecto, hemos de mencionar la labor crítica del pensamiento político producido desde la academia. Los centros universitarios han servido en muchas ocasiones de verdadero caldo de cultivo para el pensamiento crítico, evidentemente constreñido por las circunstancias políticas vividas por Marruecos, por las que la producción intelectual ha estado sometida tradicionalmente a una censura, incluso autocensura, evidente a través de las

(46) El *ẓahīr* de abril de 1973, en un contexto represivo surgido a raíz de los dos golpes de estado consecutivos contra Ḥasan II en 1971 y 1972, restringió notablemente el ejercicio de la libertad de asociación, aumentando proporcionalmente la capacidad estatal de control sobre las asociaciones y los grupos que pretendían constituirse legalmente como tales. En este contexto, 'Abd al-Salām Yāsīn presentó en octubre de 1982 los estatutos de la asociación islámica *al-Ŷamā'a* ante las autoridades competentes de la *wilaya* de la circunscripción de Rabat-Salé. Éstas entregaron a los representantes de la asociación un resguardo haciendo constar la entrega de la declaración correspondiente, lo cual en la práctica supuso la legalización de la asociación. Al poco tiempo, y por órdenes de instancias superiores que vieron en la legalización de la *Ŷamā'a* un peligro real para la estabilidad del Estado, las autoridades de Rabat-Salé pidieron a través de uno de sus funcionarios al secretario general de la asociación que devolviera el resguardo. Una vez estuvo el resguardo en manos del funcionario, éste hizo constar que la asociación quedaba ilegalizada a todos los efectos. Cf. Muḥammad Ḍarīf. *Al-Ḥaraka al-islāmiyya: al-našā'a wa-l-taṭawwur*. Rabat: Manšūrāt al-Zaman, 1999.

conocidas *al-juṭūṭ al-ḥamrā'* ("líneas rojas") de la ideología oficial del Estado, las cuales no se permite traspasar. Sin perjuicio de la participación política directa o la identificación ideológica con una determinada tendencia, muchos intelectuales universitarios han contribuido a enriquecer el panorama político e ideológico mediante una auténtica producción crítica, especialmente desde campos como la Sociología o la Filosofía, logrando profundizar en el campo conceptual y epistemológico, y abriendo en muchos casos los horizontes de un pensamiento que las circunstancias políticas e históricas constreñían y paralizaban.

En este sentido debemos destacar la labor del Departamento de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Muḥammad V de Rabat(47). Dicho Departamento, a través de sus profesores y su producción, se ha destacado desde su fundación por promover un pensamiento auténticamente crítico, estableciendo la necesidad de desarrollar dicho pensamiento a través de la Filosofía. Los ejemplos de los profesores Naŷīb Baldī (1907-1978), Muḥammad 'Azīz Laḥbābī, Kamāl 'Abd al-Laṭīf y el propio Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī(48) son meridianos en este sentido, ya que su labor al frente del Departamento, así como sus obras, si bien inscritas en diferentes corrientes de pensamiento –desde el personalismo hasta el marxismo–, han tratado de explicar los mecanismos profundos pensamiento árabe, y han aportado un verdadero caudal conceptual en diferentes ámbitos del pensamiento filosófico, desde el pensamiento político al no menos importante pensamiento ético, tratando así de contribuir a superar la crisis social, política y cultural que sufre el mundo árabe en general y Marruecos en particular.

3.3. El debate conceptual en el pensamiento político marroquí contemporáneo

Como tercera especificidad básica del pensamiento político marroquí contemporáneo, cabe señalar el debate conceptual. El eje básico de este debate

(47) Cf. Kamāl 'Abd al-Laṭīf. *As'ilat al-fikr al-falsafī fī l-Magrib*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṯaqāfī l-'Arabī, 2003, pp. 7-15.

(48) Todos ellos han formado parte y dirigido el Departamento de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad Muḥammad V de Rabat, además de ser filósofos de reconocido prestigio tanto en Marruecos como en el resto del mundo árabe e incluso en Europa y Estados Unidos. Especialmente ilustrativos son los casos del citado filósofo personalista Muḥammad 'Azīz Laḥbābī y del propio Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī. *Op. cit*., pp. 23-31.

suele pivotar en torno a la búsqueda epistemológica de aquellos conceptos considerados clave, en un entorno de reflexión en el que la elección del lenguaje y la conceptuación no son ni mucho menos arbitrarios, sino que suponen una elección arriesgada y consciente, que implica en la mayoría de los casos una ruptura.

La *ruptura* (*qaṭī'a*), clave en todo el proceso de desarrollo del pensamiento político árabe contemporáneo, constituye un elemento a tener en cuenta situado entre una determinada lectura ideológica de la realidad, y el posicionamiento intelectual frente a un "otro" conceptual. Estas son dos de las características básicas del pensamiento político árabe contemporáneo, y que en Marruecos se establecen a través de una relación dialéctica de necesidad, como marco básico del desarrollo teórico del pensamiento. Por ello, no es posible situar al margen de esa ruptura, que en principio es abordada como mera ruptura metodológica, con todo lo que ello implica, el contexto histórico mencionado, y que constituye en todo momento una referencia básica de este debate, dado que, en el fondo, el debate conceptual puede abarcarse a través del segmento temporal que permite acceder al futuro, bien rompiendo con el pasado, o bien partiendo desde él.

De ahí que todo el debate parta de un análisis continuo y constante de pares determinados de conceptos concebidos como antagónicos *a priori*, en los que la elección de uno de ellos como concepto teórico básico (*continuidad*), implica el necesario abandono de su contrario (*ruptura*). De esta forma, los diferentes pensadores han construido su estructura teórica a partir de conceptos dados, que son fruto del análisis sistemático de la realidad contemporánea y del cuestionamiento de la tradición.

Esto es claro cuando se analiza la conceptuación de un autor determinado. Entre los principales ejemplos en este sentido, cabría destacar algunos de los más importantes, tales como *ḥadāṯa* (modernidad) frente a *aṣāla* (autenticidad, fundamento), *dīmuqrāṭiyya* (democracia) frente a *šūrà* (concertación, consulta), *ḥurriyya* (libertad) frente a *'ubudiyya* (servidumbre), *dawla* (estado) frente a *dīn* (religión), e incluso *'almāniyya* (laicidad) frente a *islām* (islam), a pesar de que muchos de ellos se interrelacionen e incluso, como se ha mencionado, sirvan de marco definitorio por oposición.

Cada uno de los conceptos citados ha provocado un profundo debate entre pensadores e ideólogos de diferentes tendencias, dado que cada uno de los conceptos, más allá de representar un simple término, es el reflejo de una

determinada visión de la realidad. Por esa razón, la elección de cada uno de ellos implica un profundo análisis y provoca un debate sobre los propios cimientos de la realidad social y política presente y futura, puesto que, volvemos a remarcarlo, cada elección implica necesariamente una ruptura.

Es por ello que los pensadores marroquíes contemporáneos han abundado en el ejercicio del debate conceptual adaptando los conceptos a las necesidades de cada momento. Principalmente, el marco básico de debate ha sido la configuración política y también social, comenzando por el origen, la naturaleza, la definición y las características propias del poder y su ejercicio efectivo y simbólico, teniendo en cuenta que la teoría sobre estos aspectos surge ligada al contexto concreto del establecimiento de unas determinadas estructuras políticas en el Marruecos independiente y, por tanto, parte de una lectura particular y contextualizada de cada concepto.

Quizás sea Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī uno de los pensadores que mejor encarne en su obra la reflexión conceptual en torno al papel del gobierno en el Marruecos pre y post-independiente, procediendo al análisis de los diferentes conceptos presentes en el corpus legislativo islámico, así como aquellos otros conceptos procedentes del pensamiento político occidental susceptibles de encarnar y articular los ideales de un estado marroquí independiente.

En este sentido, el debate relativo al papel del gobierno se centró en un primer estadio en la reflexión en torno a los conceptos de *taqyīd* (restricción) y *ta'addudiyya* (pluralismo)[49], siendo éste el primero de los mencionados ejemplos de análisis de pares de conceptos antagónicos, así como uno de los fundamentales en relación con la teoría del estado entre los pensadores marroquíes en una primera etapa. Por tanto, la cuestión no es baladí, ya que a pesar de la evidente divergencia entre ambos conceptos, la elección en uno de ambos sentidos implica implícitamente la ruptura con todo el universo conceptual representado por su contrario, lo cual, en este caso, vuelve a remitirnos a uno de los elementos recurrentes del pensamiento árabe: la sempiterna indecisión entre la *continuidad* relativa a la tradición y la *ruptura* con dicha tradición como paso previo a la modernidad. Así, el *taqyīd* aplicado al gobierno de un país concreto, en este caso Marruecos, representa la continuidad en lo relativo al dominio absoluto de lo religioso en la esfera pública, lo cual,

(49) Muḥammad Šaqīr. *Al-Fikr al-siyāsī*…, p. 71.

bajo el punto de vista de los primeros pensadores políticos contemporáneos, debía ser matizado sin duda alguna, ya que para ellos, mayoritariamente *salafíes*, el influjo religioso debía permitir un desarrollo integral de la esfera política y no una vuelta a un hipotético pasado medieval. Por esa razón, la *ta'addudiyya* era una exigencia vital en un estado moderno e independiente como el que pretendían establecer en Marruecos, para lo que dichos pensadores, como al-Wazzānī, aportaban todo un caudal argumental basado en la relectura de las Fuentes y del pasado islámico como ejemplo para el futuro. De esta forma, el pluralismo, las libertades y los derechos son entendidos como exigencias impuestas por la Revelación, lo que debía trasladarse a la configuración de un poder islámico que garantizase la pluralidad en su seno.

También 'Allāl al-Fāsī, en su interpretación eminentemente *salafí* de la cuestión del estado, es partidario de establecer un estado independiente y libre bajo la forma de un régimen constitucional monárquico, siendo precisamente estos tres principios: *istiqlāl* (independencia), *ḥurriyya* (libertad) y *malakiyya dustūriyya* (monarquía constitucional), los que encabezan el manifiesto fundacional del *Istiqlāl* de 1944(50).

Es evidente que el pensamiento occidental tuvo una influencia determinante en estos primeros pensadores, junto al pensamiento *mašreqí*, cuyas teorías, en muchos casos, fueron retomadas y adaptadas por los pensadores marroquíes, quienes consideraban que este flujo de ideas presentaba una cierta continuidad a lo largo de la Historia en un movimiento de ida y vuelta que comenzaría con la islamización desde el oriente árabe, el desarrollo del pensamiento islámico en al-Andalus desde el Magreb y, nuevamente, la llegada de las nuevas ideas reformistas desde el *Mašreq*. Así, el propio al-Fāsī argumenta:

> "Las corrientes de las ideas del "Salafismo" y de las reformas árabes no estaban, por tanto, lejos de nuestra patria. Regresó de Oriente el reformista Sīd 'Abd Allāh al-Sanūsī trayendo las ideas de la nueva causa que difundieron los hombres de la reforma

(50) En un interesante estudio sobre los movimientos independentistas del Magreb, 'Allāl al-Fāsī estructura y contextualiza el desarrollo de dichos movimientos, centrándose en el papel del Movimiento Nacional y del *Istiqlāl* en Marruecos. Cf. 'Allāl al-Fāsī. *Al-Ḥarakāt al-istiqlāliyya fī l-Magrib al-'Arabī*. El Cairo: Al-Risāla, 1948.

> religiosa. Reprochó a los marroquíes su sumisión a los *šuyūj* de las sectas religiosas y su apego al culto de los muertos y los exhortó a volver al Islam de los antepasados"(51).

La participación en la práctica política activa es otro de los elementos determinantes, como se ha visto, en el análisis de estos pensadores. Con todos ellos, las cuestiones en torno al poder se plantean desde diferentes ópticas, en torno a las que siempre pivotan los ecos del debate principal entre continuidad y ruptura, manifestándose en continuos debates conceptuales. En este sentido, la naturaleza del poder y el ejercicio de la soberanía serán cuestiones clave. El propio al-Wazzānī(52), dentro de su teorización acerca de las condiciones y el ejercicio del poder, desarrolló un profundo análisis sobre tres de sus aspectos fundamentales: a) la fuente del poder (*maṣdar al-ḥukm*), b) la corrupción del mismo (*fasād al-ḥukm*), y c) su reforma (*iṣlāḥ al-ḥukm*). Para ello, centró su estudio en torno a la configuración del poder contraponiendo la visión del "gobierno de Dios" islámico, con la teoría política occidental, tratando, desde una posición nacionalista, *salafí* y profundamente comprometida, de estudiar los criterios sobre los que establecer un gobierno acorde con los principios del islam e insertado en la modernidad. Desde una óptica teológica, el análisis de al-Wazzānī se impone como claro ejemplo de la labor reflexiva emprendida por los pensadores políticos de la época, cuya metodología queda clara desde el propio título de su libro *Al-islām wa-l-dawla* (El islam y el estado), en el que parte, por tanto, de dos conceptos tan concretos como profundamente complejos, poniendo de relieve la importancia de la conceptuación de la realidad política.

A partir de la labor de pensadores como al-Wazzānī y al-Fāsī, el pensamiento político marroquí contemporáneo comenzó a ser especialmente consciente de la necesidad del análisis y la reflexión sobre la realidad política contemporánea, de manera que el debate conceptual se fue conformando como un método epistemológico, además de ideológico, privilegiado. Algunos conceptos, no obstante, destacan de forma evidente sobre otros, marcando el desarrollo del mencionado debate y de las diferentes posturas adoptadas por los

(51) 'Allāl al-Fāsī. *Al-Ḥarakāt al-istiqlāliyya*…; Cf. la edición española de dicho texto: *Los movimientos de Independencia en el Mogreb Árabe*. El Cairo: Al-Risāla/Partido Isticlal, 1948, p. 109.

(52) Cf. Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī. *Al-Islām wa-l-dawla aw ḥaqīqat al-ḥukm fī l-islām.* Beirut: Mu'assasa Muḥammad Ḥasan al-Wazzānī, 1987.

pensadores.

Con respecto al debate entre conceptos políticos determinantes, destaca por tanto, cualitativa y cuantitativamente, la contraposición entre los conceptos *dīn* y *dawla*. Ya en una segunda etapa más reciente del pensamiento político en Marruecos, caracterizada por la crisis estructural y el desencanto por el fracaso de los modelos propuestos, el filósofo Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī, uno de los puntales del pensamiento marroquí contemporáneo, utiliza el debate conceptual para analizar ambos términos, a través de un sistema epistemológico basado en la razón y que denomina "proyecto de *resurgimiento* árabe" (*al-mašrūʻ al-nahḍawī l-ʻarabī*).

Como afirma Yafūt[53], uno de los conceptos clave, quizás el primero, a tener en cuenta en el desarrollo metodológico de al-Ŷābrī es el concepto de *qaṭīʻa*. Entendido literalmente como "ruptura", al-Ŷābrī lo concibe como una ruptura epistemológica que sirve para retomar el *turāṯ* liberándolo de cualquier lectura *salafī* que priorice una determinada vertiente del legado en prejuicio de las demás. Para al-Ŷābrī no se trata de una ruptura traumática, sino de una ruptura con el lastre que impide una comprensión íntegra y profunda del *turāṯ*, y que parte de una lectura histórica del mismo, en el que la historia del pensamiento árabe vuelve a ser comprendida como una continuidad entre el racionalismo presente en el pensamiento árabe de la época *ʻabbāsī* y el racionalismo de la "escuela" magrebí y andalusí:

> "Este es el contexto teórico general del término "ruptura" (*al-qaṭīʻa*). Así, éste sirve para marcar la diferencia entre la nueva ciencia emergente y su pasado pre-científico, ya sea su pasado ideológico o filosófico, así como entre las dos etapas comprendidas por la propia ciencia hasta alcanzar su etapa de madurez."[54]

En este sentido, la teoría del estado que al-Ŷābrī maneja parte de una lectura nuevamente racional, así como también histórica, en la cual se

(53) Sālim Yafūt. "Al-Ŷānib al-minhāŷī fī kitābat al-Ŷābrī". En Kamāl ʻAbd al-Laṭīf (ed). *Al-Turaṯ wa-l-Nahḍa: qirāʼāt fī aʻmāl Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʻArabiyya, 2004, p. 44.

(54) *Op. cit.*, p. 46.

circunscriben los diferentes elementos que determinan el análisis entre *dīn* y *dawla* como una búsqueda de un patrón de desarrollo político de la *arabidad* que se centra en torno a la elección entre el modelo representado por el "glorioso" pasado de la civilización árabe-islámica y el representado por el desarrollo económico y científico de las sociedades europeas, léase occidentales, contemporáneas. Es decir, que en el discurso político árabe, generalmente, el análisis conceptual referente a las relaciones entre la religión y el estado, es una extensión del debate ideológico que, en forma de dicotomías conceptuales se forja entre el *turāṯ* y la *modernidad* (*ḥadāṯa*), en cuyos términos aparecen asimismo otras relaciones implícitas, como *arabidad* (*'urūba*) y Europa (*'Ūrūbā*), comunidad islámica (*al-ŷāma'a al-islāmiyya*) y unidad árabe (*al-waḥda al-'arabiyya*), derechos de las mayorías (*ḥuqūq al-aglabiyya*) y de las minorías (*ḥuqūq al-aqalliyya*), o democracia (*al-dīmuqrāṭiyya*) y *šūrà*.

Para exponer su argumentación, al-Ŷābrī remite a la posición y a la autoridad de 'Alī 'Abd al-Rāziq (1888-1966) y su teoría de los fundamentos del poder en el islam(55), para desarrollar, como es habitual en él, un plano histórico de acercamiento a la cuestión, por el que, coincidiendo con el pensador egipcio, observa el desarrollo de las relaciones entre el poder y los ciudadanos en el desarrollo histórico del Islam como una mera sucesión de luchas y estrategias destinadas a fortalecer la visión y la teoría del poder establecido en cada momento(56). De ahí que llegue a afirmar, de manera clara y contundente que "el discurso político en el pensamiento árabe antiguo era, y continúa siendo en el moderno, en general, un discurso indirecto, impuro."(57) Dicha afirmación se basa, desde el análisis histórico, en el argumento de que las teorías políticas en el Islam clásico normalmente eran elaboradas desde la justificación del pasado,

(55) Cf. 'Alī 'Abd al-Rāziq. *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm: baḥt fī l-jilāfa wa-l-ḥukuma fī l-islām*. El Cairo: Maṭba'at Miṣr, 1925. Las famosas polémicas en torno al debate sobre el papel de la religión (*dīn*) y el estado (*dawla*) y, en definitiva, sobre la "autenticidad" (*aṣāla*) y la modernidad (*ḥadāṯa*), entre otros, tuvieron en la publicación de las obras de 'Alī 'Abd al-Rāziq, y de Ṭaha Ḥusayn, *Fī l-ši'r al-ŷāhilī*, de 1926, uno de sus puntos culminantes. Cf. la reciente publicación de la obra de 'Abd al-Rāziq traducida al español: Ali Abd al-Ráziq. *El islam y los fundamentos del poder: estudio sobre el califato y el gobierno en el islam*. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Pacheco. Granada: Universidad de Granada, 2007.

(56) Sin embargo, no se trata en ningún momento de una lectura materialista de la historia islámica. Cf. 'Abd Allāh al-'Arwī. *Al-'Arab wa-l-fikr al-tārīŷī*. Beirut: Dār al-Ḥaqīqa, 1973.

(57) Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jitāb al-'arabī*…, p. 66.

es decir, que eran reflexiones sobre el pasado político sobre el que se argumentaba *a posteriori* en el presente de la reflexión. Dicha tara, según al-Ŷābrī, no es una excepción del pensamiento político elaborado desde la óptica del poder por ulemas y alfaquíes y desarrollado en torno a las teorías de *al-siyāsa al-mulūkiyya* o de *al-adāb al-sulṭāniyya*(58), sino que afecta también a movimientos racionalistas como el propio *Kalām*(59). Es por tanto una característica extendida en el desarrollo del pensamiento político árabe-islámico la teorización del presente en base al pasado, lo cual vicia, en cierta medida, la comprensión integral necesaria para aprehender racionalmente la contemporaneidad y actuar en consecuencia. Así, según su punto de vista, dicha tara afecta en buena medida al pensamiento político árabe contemporáneo, de forma que no sólo se empobrece la conceptuación presente en el discurso, sino también se impide con ello una auténtica profundización en la conciencia política que dichos conceptos deben transmitir.

Así, partiendo del discurso de la *Nahḍa* árabe del siglo XIX(60) que abogaba en su discurso político por la diferenciación y la separación entre la autoridad temporal (*dawla*), relativa al dominio de la política, y la autoridad espiritual (*dīn*), relativa al dominio de la religión, al-Ŷābrī se cuestiona, si bien no el fondo de dicho análisis, sí la forma del mismo, ya que lo considera en cierta medida difícil de aplicar a la realidad islámica, puesto que a diferencia de la cristiana, ésta no cuenta con una organización jerarquizada que pueda ejercer de manera inequívoca como "autoridad espiritual" (*al-sulṭa al-rūḥiyya*).

Su posición, aplicada al contexto contemporáneo, tiende a ser intermedia y conciliadora, quizás algo simplista en cierto sentido, puesto que una de las bases para solucionar la dicotomía *dīn* / *dawla* la encuentra el filósofo al-Ŷābrī en el

(58) Estas disciplinas de la especulación religioso-política florecieron a partir de los desarrollos de los grandes califatos, tratando de compatibilizar el ejercicio del gobierno con la *šarī'a* islámica, y sirviendo en muchos casos para legitimar la práctica política desde el punto de vista religioso y cumpliendo, por tanto, una evidente función ideológica. Cf. Mohamed Mouaqit. *Du despotisme à la démocratie. Héritage et rupture dans la pensée politique arabo-musulmane.* Casablanca: Le Fennec, 2003, pp. 23-35.

(59) Cf. Henry Corbin. *Historia de la filosofía islámica*. 2ª ed. Madrid: Trotta, 2000, pp. 109-111.

(60) Concretamente, al-Ŷābrī hace referencia al discurso de Buṭrus al-Bustānī (1819-1883), uno de los "padres" de la *Nahḍa* árabe. *Op. cit.*, pp. 67-68. Sobre la vida, la obra y los temas tratados por al-Bustānī, Cf. Ḥannā l-Fajūrī. *Al-Mūŷaz fī l-adab al-'arabī wa-tārīŷi-hi*. Vol. IV. Beirut: Dār al-Ŷīl, 1985, pp. 113-133.

desarrollo de la *conciencia identitaria árabe* (*al-wa'ī l-'arabī*)[61]. De esta forma, más allá de las diferencias ideológicas entre las diferentes tendencias *salafíes*, liberales o marxistas, al-Ŷābrī aboga por la necesidad de reforzar el concepto del *Ser* árabe (*al-insān al-'arabī*), entendido como un ser completo y consciente de su *arabidad* y de su *islamidad* a partes iguales, cuya lectura de la realidad, del presente y del futuro, esté acorde con su propia conciencia política asumida desde su propio pasado y, por tanto, se aleje de esta manera de los conflictos y las lecturas ideológicas y parciales de la historia que según al-Ŷābrī no son antagónicas, sino complementarias: "La *salafiyya* no puede pensar en la comunidad islámica sin la *arabidad*, y el liberalismo árabe no puede pensar en el estado árabe, regional o nacional, sin el islam."[62]

Es decir, que la conciencia árabe debe ser consciente de su *islamidad*, y la conciencia islámica debe ser consciente de su *arabidad*. Esta conciencia, si bien pertenece a un plano puramente relacionado con la metafísica, tiene implicaciones políticas, ya que según al-Ŷābrī esta conciencia, y no otra cosa, será el regulador de las relaciones futuras en el discurso entre la *arabidad* y el *islam* y, por ende, entre el estado (*dawla*) y la religión (*dīn*) en el futuro estado árabe en el marco del proyecto *nahḍawī*, es decir, con el futuro resurgimiento como horizonte[63].

El salto entre su concepción filosófica del *Ser* árabe y la aplicación de un sistema político o, atendiendo a su propia conceptuación, entre "pensamiento" y "realidad"[64] es evidente, puesto que si bien la "conciencia árabe" es única en la variedad de sus componentes árabe e islámico, en el esquema político se impone la necesaria separación entre el estado y la religión como una garantía de desarrollo, libertad y pluralismo ideológico en el marco de un estado árabe secular. La conciliación de ambos elementos llega en el desarrollo teórico de al-Ŷābrī a través de la aplicación de la democracia y la autonomía del campo

(61) La noción de "conciencia árabe" (*al-wa'ī l-'arabī*) es un concepto que al-Ŷābrī toma de la "conciencia islámica" (*al-wa'ī l-islāmī*) de 'Abd al-Rāziq, con una lectura evidentemente más nacionalista y centrada en lo árabe que la del pensador egipcio. Cf. Abdou Filali-Ansary. *Repensar el islam: los discursos de la reforma*. Barcelona: Bellaterra, 2005, p. 112.

(62) Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-`arabī...*, p. 75.

(63) Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī. *Wiŷha naẓar naḥw i'āda binā' qaḍāyā l-fikr al-'arabī l-mu'āṣir*. 3ª ed. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2004, p. 95.

(64) Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī. *Iškāliyāt al-fikr al-'arabī l-mu'āṣir*. Casablanca: Mu'assasa Binšara li-l-Tabā'a wa-l-Našr, 1989, p. 13.

político frente a las concepciones cerradas y totalitarias, considerada como una necesidad incuestionable, si bien con unos matices propios(65). El análisis nacional que se aplica a Marruecos, partiendo siempre desde la razón, debe ser asimismo esencial para la construcción de dicho modelo, ya que éste debe resolver los problemas de cada país y lograr la superación de las divisiones ideológicas y conceptuales(66).

Finalmente, cabe concluir que la reflexión de al-Ŷābrī, situada como la etapa más reciente en la línea de los pensadores mencionados, resulta asimismo interesante como muestra de la continuidad del pensamiento político marroquí en cuanto a la metodología del debate conceptual, lo cual demuestra que, por una parte, los debates que se iniciaron en la primera etapa del pensamiento político marroquí contemporáneo siguen teniendo vigencia, si bien la metodología de los autores se ha ido adaptando a las nuevas vías que ofrece el pensamiento contemporáneo, plenamente insertado en la modernidad; por otra, esta continuidad demuestra que la tantas veces pretendida ruptura epistemológica con los conceptos más controvertidos analizados por los pensadores, en uno u otro sentido, no ha logrado llevarse a cabo en su totalidad, por lo que el análisis y el debate siguen estando abiertos, como demuestra el pensamiento político desarrollado por el nuevo nacionalismo árabe o por el islam político y el análisis que estas tendencias han aplicado a conceptos tan controvertidos como el de *democracia*.

***

(65) El principal de dichos matices es precisamente la base ideológica árabe y el análisis *turāṯī* y *nahḍawī* de la realidad árabe actual y futura, que daría sentido a todo el desarrollo democrático en los países árabes. Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī. *Al-Jiṭāb al-ʻarabī*…, p. 83.

(66) Muḥammad ʻĀbid al-Ŷābrī. *Wiŷha naẓar*…, pp. 95-115.

FLORILEGIUM PHILOLOGICUM. SEIS CATAS EN EL *CORPUS* POÉTICO PREISLÁMICO DE LAS *MU'ALLAQĀT*[*]

Juan Pedro **MONFERRER SALA**[*]
Universidad de Córdoba

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 189-201

Resumen: En este artículo estudiamos una serie de cuestiones léxicas, fraseológicas y tropológicas contenidas en cuatro *Mu'allaqāt*, con la intención de contribuir a la comprensión de estos rasgos lingüísticos en el seno del medio cultural semítico en el que ha de inscribirse la labor poética llevada a cabo por los bardos preislámicos.

Palabras Clave: *Mu'allaqāt*; Lexicografía; Fraseología; Tropología.

Abstract: In this paper we study lexical, phraseological and tropological issues derived from four *Mu'allaqāt*. Our aim is to provide new information for understanding these linguistic features in the heart of the Semitic cultural environment where this poetic task was carried out by the pre-Islamic bards.

Key Words: *Mu'allaqāt*; Lexicography; Phraseology; Tropology.

0. Introducción

El interés despertado entre los orientalistas por los varios *corpora* de

[*] Estudio realizado en el marco del Proyecto de Investigación HUM2007-64961: "Estudio y edición de manuscritos bíblicos y patrísticos griego-árabes y latinos", subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

[*] E-mail: ff1mosaj@uco.es

Muʿallaqāt compilados por los antologadores de la literatura árabe ha sido rico y variado. Sin embargo, pese al ingente número de ediciones con comentarios, traducciones y estudios(1), este material sigue conteniendo un interesante volumen de trabajo de naturaleza diversa.

Dentro de ese material, que sigue aguardando análisis y estudios en detalle sobre aspectos concretos por parte de los investigadores, se encuentra el lingüístico(2), cuya relación con el medio semita en general nos muestra que la labor que desarrollaron los vates preislámicos trasciende las fronteras de lo árabe para situarse en un marco socio-cultural más amplio, el semítico, con los correspondientes aluviones de colonos extra-semíticos con los que los mundos egipcio, indo-iranio, griego y romano, sobre todo, contribuyeron a redefinir y enriquecer la cultura de los diversos pueblos semitas.

Este planteamiento más abierto de comprensión textual de las *Muʿallaqāt* al que acabamos de referirnos nos parece adecuado para el estudio de las *Muʿallaqāt*, por el hecho de que un concepto tan vago como la 'territorialidad' de las tribus árabes refiere una extensa espacialidad a lo largo del vasto medio mesopotámico y sirio-peninsular en el que se inscriben geográfica, lingüística y culturalmente estos poemas transmitidos por la ulterior oficialidad cultural del estado islámico abbasí(3).

(1) *Vide* el material incluido en la bibliografía de Corriente, Federico – Monferrer, Juan Pedro, *Las Muʿallaqāt. Panorama de Arabia preislámica en vísperas del Islam*. Traducción literal y completa de los diez poemas originales, anotada y comentada en los aspectos literario e histórico), Madrid: Hyperion, 2005, pp. 191-219.

(2) Como es el caso de las publicaciones generadas en los últimos años por Amaldi, Daniela, "Women in pre-islamic poetry", en F. de Jong (ed.), *Verse and the fair sex: studies in Arabic poetry and in the representation of women in Arabic literature: a collection of papers presented at the 15th Congress of Union européenne des arabisants et islamisants (Utrecht – Driebergen, September 13-19, 1990)*, Utrecht, 1993, pp. 77-84; Amaldi, D., "La poesia yemenita dalla Ǧahiliyya al IX secolo. Stato degli studi in Occidente", *Quaderni di Studi Arabi* 15 (1997), pp. 119-130; Amaldi, D., *Tracce consunte come graffiti su pietra, note sul lessico delle Muʿallaqāt*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1999; Amaldi, D., "From Jāhiliyyah to Islam: the Muʿallaqāt's Lexicon", en Kilpatrick, H. – Martel-Thumian, B. – Schönig, H. (eds.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998*, Louvain – Paris – Sterling: Peeters, 2002, pp. 141-153.

(3) *Vide* Retsö, Jan, *The Arabs in Antiquity: Their history from the Assyrians to the Umayyads*, London – New York: Routledge, 2003, pp. 578-580.

1. *Ataynā-humu bi-tis'ati amlāk*

En el verso 62a de la *Mu'allaqah* de al-Ḥāriṯ b. Ḥillizah al-Yaškurī el numeral cardinal *tis'atun* cumple la función tropológica de simbolizar la idea de totalidad. El hemistiquio en cuestión dice lo siguiente(4):

وَأَتَيْنَاهُمُ بِتِسْعَةِ أَمْلاَكِ

«apresamos nueve príncipes»(5)

No es éste el único caso que se da en el *corpus* de las *Mu'allaqāt*, ya que este uso del cardinal nueve también es documentado en el verso 20b de la *Mu'allaqah* de ʿAmr b. Kulṯūm(6):

وَلاَ شَمْطَاءُ لَمْ يَتْرُكْ شَقَاهَا لَهَا مِنْ تِسْعَةٍ إِلاَّ جَنِينا

«Ni la (vieja) canosa a quien su desgracia
no deja de nueve (hijos) sino difuntos»(7)

El valor del número nueve, como símbolo que indica la idea de totalidad limitada, está documentado en el medio semita en diversos periodos, como así lo demuestran varios textos bíblicos (cf. Jos 15,44.54; 21,16; 1 Par 3,8; Lc 17,17).

De este modo, al igual que sucede con el cuatro, que también es utilizado para indicar procesos o situaciones acabadas, el número nueve es empleado para indicar una generación, la edad de una persona, números de ciudades o de personas, que, como en los dos ejemplos arriba recogidos, refiere una totalidad limitada que es al mismo tiempo completa, es decir, que se encuentra cerrada.

2. Huellas jurídicas en un tropo iconográfico

El verso 5b de la *Mu'allaqah* de ʿAmr b. Kulṯūm contiene una expresión de rancio abolengo semítico, que considera tanto a la mano diestra como al lugar que ésta representa como elemento de justicia, de poder y de honor, entre otras posibles cualidades, aunque ello no excluya del todo algunos casos en los

(4) Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Mu'allaqāt al-sab'*. Ed. de Muḥammad Ḫayr Abū l-Wafā y Muṣṭafà Qaṣṣāṣ, Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1411/1990, p. 165.

(5) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Mu'allaqāt*, p. 163 y nota 60.

(6) Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Mu'allaqāt al-sab'*, p. 123.

(7) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Mu'allaqāt*, p. 139.

que ésta puede representar el mal y la perfidia. Va de suyo que también en castellano la voz ha desarrollado un montante fraseológico cualitativo a nivel idiomático. El original en árabe[8] y la versión castellana de este hemistiquio del vate taġlibī son las que transliteramos a continuación:

وكَانَ الكَأْسُ مَجْرَاهَا اليَمينَا
«pues debía la ronda correr por la diestra»[9]

Tales valores están abundantemente atestiguados en el Antiguo Testamento por medio del cognado יָמִין (*yəmîn*)[10], así como en el Nuevo Testamento a través del sustantivo abstracto κοινωνία[11] (< κοινωνός, verbo κοινωνέω < √ חבר *qal* "unir; legar" < asirio *ebru*[12], acadio *ibru*[13], "compañero; amigo"). Un caso concreto del uso del concepto *koinōnía*[14] se da en Gal 2,9. Este pasaje refiere que:

> Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾷ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν·
> «Jacobo, Kefas y Juan, que eran considerados como pilares, nos estrecharon a mí y a Bernabé la diestra (*koinōnía*) para que fuésemos a los gentiles (*éthnos*) y ellos a los de la circuncisión (*peritomḗ*)»

(8) Cf. Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Muʿallaqāt al-sabʿ*, p. 120
(9) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Muʿallaqāt*, 138.
(10) Cf. Lisowsky, Gerhard, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958, 2ª ed., *sub voce*.
(11) *Vide* Liddell, H. G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones, with the co-operation of many scholars, with a supplement, Oxford: Oxford University Press, ^{9}1973 = Oxford, ^{9}1940, pp. 968b-969a.
(12) Cf. Roth, Marta T. (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (CAD), 1958, IV, *sub voce*.
(13) Von Soden, Wolfram , *Akkadisches Handwörterbuch*, 3 vols., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958-1981, I, *sub voce*.
(14) Sobre concepto, *vide* Hauck, F., "κοινωνός", en Kittel, Gerhard – Friedrich, Gerhard (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 11 vols (2 de índices), Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933-1978, III, p. 809.

En el texto precedente de Gal 2,9 el tecnicismo *koinōnía* tiene, obviamente, el significado de comunidad, en el sentido jurídico del término, a través del acto simbólico del 'apretón de manos' (δεξιὰς ἔδωκαν κοινωνίας) que refiere el rabínico שׁוּתָּפוּת יָדָא, *šût·tāfût yədā'* = "en la comunidad de la mano", esto es, aquellos bienes que deben administrar en común los asociados o mancomunados(15).

Esta confianza, que deviene en una comunidad de pareceres ante un hecho, una creencia determinada, o un consenso establecido, es un producto jurídico del honor, que en el caso concreto de Gal 2,9 le confiere un poder, el de la palabra, por medio del referido procedimiento legal establecido por la comunidad.

Teniendo esto anterior en cuenta, pero en un contexto referencial distinto en el hemistiquio arriba citado, el de los actos cotidianos fijados por la tradición, las costumbres, con la referencia locativa que ofrece el término *yamīn*, ʿAmr b. Kulṯūm no sólo no pretende aludir a una costumbre beduina y general de hacer correr el vino a la derecha, que lo era, sino que ante todo quiere precisar que se trata de una obligación impuesta por la tradición (*sunnah*) del medio semita, de la que los árabes bizantinos del medio sirio, palestinense y mesopotámico como ʿAmr b. Kulṯūm eran deudores directos.

3. *Lam taqra' ğanīnā*

En los versos 13a-19b de la *Muʿallaqah* de ʿAmr b. Kulṯūm nos encontramos con una descripción figurada de la amada en la que el autor se ha servido del recurrente símil de la camella. Entre esos siete versos, en el 14b concretamente, figura una expresión cuya explicación se halla en el medio cultural semita.

La escena arranca con la imaginaria llegada del autor a la estancia en la que la amada se halla a solas, libre de vigilancia, y el bardo se apresura a señalar que se trata de una virgen, cosa que hace sirviéndose de la expresión *lam taqra' ğanīnā*. Ofrezco debajo el original árabe(16) y la versión castellana de los tres hemistiquios que forman el *incipit* de la escena aludida:

(15) Levy, Jacob, *Chaldaisches Worterbuch über die Targumim*, Köln: Joseph Melzer Verlag, 1959 (= Leipzig: J. Melzer, 1881), *sub voce*.

(16) Cf. Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Muʿallaqāt al-sabʿ*, p. 121.

تُرِيكَ إِذَا دَخَلْتَ عَلَى خَلاَءٍ وَقَدْ أَمِنَتْ عُيُونَ الكَاشحينـــا
لَمْ تَقْرَأْ جَنِينا (……... ..…..……)

«Esta mujer te mostrará a solas y segura de miradas delatoras,
(…… ……), que nunca concibió cría»[17]

El comentarista al-Zawzanī, con respecto a la expresión *lam taqra' ǧanīnā*, explica que el significado de ésta es "no tenía en sus entrañas una cría" (*lam taḍamm fī raḥimi-hā waladan*)[18]. Obviamente, el comentario se debe a que en los días de al-Zawzanī el sentido que los lectores daban a √ *qr'* en forma 1.ª era el conocido de "leer; recitar; declamar"[19]. Sin embargo, √ *qr'* en forma 1.ª –si bien tal significado es el producto de una acepción arcaica caída en desuso– también posee el sentido de "tener el menstruo/periodo", como se advierte en el *maṣdar qur'*, pl. *aqrā'*, *quru'*, *aqru'*[20].

De acuerdo con ello, el sentido de la expresión no es otra que "no tenía menstruo para fecundar". En primer lugar, hay que descartar por completo la idea de que el poeta, en este contexto, esté indicando que realizar el coito con una chica que tenga flujo sea causa de contravenir las normas semíticas de pureza ritual (cf. Lev 15,19-33).

Lo que el vate quiere dar a entender con esta expresión es que la moza es una 'virgen', pero 'virgen' no porque no haya sido fecundada o desflorada, sino porque la muchacha todavía no ha desarrollado el menstruo, que es un elemento determinante en el medio semita tanto para señalar el paso a la adultez de la mujer, como para indicar el estado de pureza ritual en el que se halla esa mujer.

Las voces *'aḏrā'* y *batūl* (cf. siriaco *betūltā*, masc. *betūlā*) no sólo son utilizadas para aludir a la mujer que no ha sido desflorada, sino también a aquella que no ha tenido flujo. De hecho, el concepto 'virgen' tiene una acepción dual en el medio semita. El término griego παρθένος, por ejemplo, si bien es verdad que significa 'virgen', también refiere 'juventud', 'soltería' e incluso la mujer que habiéndose casado o habiendo contraído nuevas nupcias 'sigue siendo virgen'. En este sentido, resulta interesante que los traductores

(17) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Mu'allaqāt*, p. 139.
(18) Cf. Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Mu'allaqāt al-sab'*, p. 122, línea 6 de la nota 4, que viene de la página anterior, cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, ed. 'Abd Allāh al-'Alāyilī, 6 vols., Beirut: Dār al-Ǧīl – Dār Lisān al-'Arab, 1408/1988, V, p. 42b.
(19) *Vide* Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, V, p. 42b-c.
(20) *Vide* Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, V, p. 42b.

judíos de los LXX (cf. Gn 24,16) se sirvan de la voz παρθένος para verter dos términos hebreos distintos: בתולה (*bĕṯûlāh*), נערה (*naʿărāh*), que son sinónimas de עלמה (*ʿalĕmāh*).

Es cierto que en hebreo bíblico y en arameo rabínico la voz *bĕṯûlāh* puede conllevar el significado *cum virgo intacta* (cf. Jer 31,13: *ʾāz tiśmaḥ bĕṯûlāh bə-māḥôl û-ḇaḥūrîm û-zəqēnîm yaḥdāw wə-hāfaḵtî ʾeḇlām ləśāśôn wə-níḥamtîm wə-śimmaḥtîm mîġônām*), esto es, indicando que una mujer nunca ha tenido relaciones sexuales.

Con todo, contamos también con otros usos en los que la palabra *bĕṯûlāh* no se halla relacionada con una falta de experiencia sexual, sino con la incapacidad de concebir. Estaríamos, por lo tanto, en el mismo caso que la expresión árabe *lam taqraʾ ǧanīnā* de la *Muʿallaqah* de ʿAmr b. Kulṯūm.

De acuerdo con ello, pues, el vate estaría aludiendo a relaciones sexuales mantenidas con una muchacha que todavía no ha llegado a la pubertad, como sucede en el verso 23 de la *Muʿallaqah* de Imru al-Qays[21], y con ello, transgrediendo las instituciones tribales beduinas por la ilicitud de estos encuentros amorosos[22].

En consecuencia, tal 'virginidad' alcanza su fin en el medio semita con la llegada de la menstruación (cf. Toseftāh, *Niddāh* 1,6 y el Talmud palestinense, *Niddāh* 49a). Así se infiere de acuerdo con la información que recoge la Mišnāh (*Niddāh* 1,4):

איזו היא בתולה. כל שלא ראתה דם מימיה. אף על פי שנשואה.
«¿Qué se entiende por 'virgen'?
La que nunca ha tenido menstruación, aun estando desposada»

El menstruo se iniciaba en el instante en el que se producía la ovulación en la muchacha y la sangre, mezclada con un tipo de mucosidades, conocidas técnicamente como hormonas gonadotrópicas, adquiría un color de tonalidad gualda (*gelb*) y turbia (*trüben*)[23]. Tal concepción no era otra cosa que la

(21) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Muʿallaqāt*, p. 100.

(22) *Vide* Stetkevych, Suzanne Pinckney, *The Mute Inmortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993, p. 267.

(23) Cf. Wensinck, Arent J., "Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung", *Der Islam* 5 (1914), p. 74. Acerca de la llegada el menstruo a la mujer núbil, *vide* Ibn Mawdūd,

prescripción biológica de la 'pureza', que formaba parte de una ancestral tradición en el medio semita[24].

4. *Qad ʿalimat Maʿadd*

El verso 40a de la *Muʿallaqah* de ʿAmr b. Kulṯūm incorpora una oración elaborada sobre el epónimo Maʿadd, el célebre antepasado mítico de los árabes del norte, Maʿadd b. ʿAdnān, hijo de ʿAdnān b. Udad, que descendía de Ismael, el hijo habido de Abraham y Hagar, a través de Muqawwam b. Nāḥūr[25]. Aquí es epónimo, y vale tanto como decir "todos los árabes". El hemistiquio en cuestión dice lo siguiente[26]:

وَرِثْنَا الْمَجْدَ قَدْ عَلِمَتْ مَعَدٌّ

«Heredamos la gloria: Maʿadd lo sabe»[27]

El propio vate ha efectuado una reelaboración de la oración recurriendo a un procedimiento que pudiera ser calificado como pseudo-*taḍḥīm* sintagmático, que documenta el verso 94a de esa misma *Muʿallaqah*[28]:

وَقَدْ عَلِمَ الْقَبَائِلُ مِنْ مَعَدٍّ

«Bien saben las tribus de Maʿadd»[29]

La función retórica aseveradora que posee el sentido de la oración *qad ʿalimat Maʿadd* en el contexto en el que se halla el verso 40a es harto evidente. Sin embargo, debemos precisar que esta función la ha obtenido el poeta recurriendo a una frase hecha que se utilizaba en el medio tribal árabe preislámico, y que lo seguriá siendo un tiempo después incluso, para referir el

al-Iḫtiyār li-taʾlīl al-muḫtār, Estambul: Maktabat al-Islāmiyyah li-l-Ṭibāʿah wa-l-Našr wa-l-Tawzīʿ, 1370/1951, I, pp. 26-31.

(24) Un mayor desarrollo de esta explicación puede leerse en Monferrer Sala, J. P. "Leyendo detrás de las líneas... Sobre dos lecturas bíblicas de Northrop Frye", en García, M. A. et al. (eds.), *Introducción a la literatura canadiense francófona*, Málaga: Universidad de Málaga, 2001, pp. 281-284.

(25) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Muʿallaqāt*, p. 122, nota 19.

(26) Cf. Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Muʿallaqāt al-sabʿ*, p. 126

(27) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Muʿallaqāt*, p. 141.

(28) Cf. Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Muʿallaqāt al-sabʿ*, p. 134.

(29) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Muʿallaqāt*, p. 145.

concepto de la 'arabidad'[30].

Conviene tener en cuenta que el concepto *ʿarab* (sing. *ʿarabī*, *aʿrābī*) fue desconocido como elemento socialmente aglutinante para denominar a los nómadas de la Península Arábiga. De hecho, es tarea difícil tratar de trazar donde se encuentren los orígenes de la identidad árabe. Algunos imaginan que la voz 'árabe' fue un término vago y falto de precisión durante mucho tiempo. El cambio parece haberse producido durante los siglos III y IV d.C. entre los grupos de Arabia y de las zonas esteparias sirias al calor del contacto con el 'mundo romano' mediante un dialecto dominante (en el seno del grupo lingüístico norarábigo), que generó una escritura propia y reivindicó una literatura y una historia comunes, de acuerdo con la información que nos suministran las muestras epigráficas de esta vasta área geográfica[31].

En este sentido, el distintivo Maʿadd, empleado para aludir a una supuesta coherencia de los grupos tribales árabes[32], un patronímico del que tenemos noticia en inscripciones de Qatabān y en una procedente de Barāqiš, así como en inscripciones surarábigas del s. VI d. C.[33], no sólo precede al concepto *ʿarab*, sino que, como lo atestigua nuestra *Muʿallaqah*, lo trasciende haciendo pervivir un uso previo en el que el elemento identitario no había sido incorporado. El nombre propio masculino Maʿadd, siguió siendo, por ello, un referente socio-cultural que sirvió tanto para designar a los árabes en general,

(30) Sobre el concepto de la 'arabidad' en el medio preislámico, *vide* Hoyland, Robert G., *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*, London – New York: Routledge, 2001, pp. 229-247.

(31) *Vide* Hoyland, Robert G., "Epigraphy and the emergence of Arab identity", en Petra M. Sijpesteijn *et alii*, *From al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*, «Islamic History and Civilization» 66, Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 219-240.

(32) *Vide* Kortleitner, F. Xav., *De antiquis Arabiae eorumque cum religione Mosaica rationibus*, Oeniponte: Typis et sumptibus Feliciani Rauch, 1830, p. 13 y Monferrer-Sala, J. P., "De viaje por el desierto de al-Nafūd. A propósito de *ṭayyāyē*, *ḥanpē w-maʿaddāyē*", en Monferrer Sala, J. P. – Rodríguez Gómez, M.ª Dolores (eds.), *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 2005, pp. 350-351.

(33) Cf. Antonini, Sabina – Arbach, Mounir – Sedov, Alexander V., *Collezioni sudarabiche inedite. Gli oggetti acquisiti dalla missione archeologica italo-francese a Tamnaʿ (Yemen) (1999-2000)*, Napoli: Supplement 91 agli *Annali* 60-61 [2000-2001], 2002, p. 56.

como a un grupo tribal en particular(34).

De acuerdo con ello, la función retórica de la oración *qad ʿalimat Maʿadd* al propio tiempo que aseveradora lo es también exclamativa, cuyo significado real no es otro que "[todas las tribus] árabes lo saben"(35), pero en el que falta el componente de identidad nacional que integra el término *ʿarab* por medio de la tríada histórica, lingüística y política, que marcan el momento de interés por el ascenso social, así como la reivindicación del poder sobre un territorio.

5. El par tropológico *aḥwà – almà*

En los versos 6a y 8a de la *Muʿallaqah* de Ṭarafah b. ʿAbd al-Bakrī nos encontramos con el uso de dos deverbales, cuya función tropológica sensual se halla fundamentada en la intensidad de la tonalidad de los labios de la amada. Los dos hemistiquios aludidos dicen, respectivamente, lo siguiente(36):

وَفِي الحَيِ أَحْوَى يَنْفُضُ المَرْدَ شَادنٌ

«En el aduar hay una joven [gacela] de oscuros labios, que ramonea el *arāk*»(37)

وَتَبْسمُ عَنْ أَلْمَى كَأَنَّ مُنَوِّرًا

«y sonríe, con sus oscuros labios, cual si [margaritas] en flor se entremezclaran»(38)

La explicación de ambos términos que acompaña la edición de la compilación que llevara a efecto al-Zawzanī indica que estos dos vocablos refieren la idea de color 'oscuro' que adquieren los labios(39). Los dos términos utilizados en el comentario para glosar a las voces *ʾaḥwà* y *ʾalmà* son, respectivamente, *sumrah* y *sawād*, que refieren en primera instancia las ideas de 'oscuro' y 'negro'.

De estas dos asociaciones nominales la primera es del todo correcta, pues

(34) Sobre el empleo de Maʿadd, *vide* Zwettler, Michael J., "Maʿadd in Late-Ancient Arabian Epigraphy and Other Pre-Islamic Sources", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenländes* 90 (2000), pp. 223-309.

(35) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Muʿallaqāt*, p. 141, nota 30.

(36) Cf. Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Muʿallaqāt al-sabʿ*, p. 52.

(37) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Muʿallaqāt*, p. 109.

(38) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Muʿallaqāt*, p. 109.

(39) Cf. Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Muʿallaqāt al-sabʿ*, p. 52, notas 1 y 3.

sumrah (< *samir – yasmar* / *samur – yasmur*, "ser [de color] oscuro/moreno") es un *maṣdar* que posee el significado de "[color] oscuro/moreno"(40).

La segunda, en cambio, resulta deficiente, por cuanto *sawād* es un *maṣdar* de *sawid – yaswad*, "ser negro", y atiende por lo tanto al significado de "negrura; [color] negro"(41). Esta equivalencia nominal resulta incorrecta, dado que el término *almà* es morfológicamente un *nomen coloris* que significa "labios [de color] rojo grana" y deriva de una forma *tertiae infirma lamà – yalmī*, "tener labios rojísimos"(42). Es ésta la idea que recoge la voz *ḥuwwah* a la que se refiere el antólogo abbasí al-Aṣma'ī al glosar el término *almà*, señalando que es "rojo tirando a negro" (*ḥumratun taḍribu ilà al-sawādi*)(43).

En el medio semita contamos con un referente similar en el que la función tropológica es la misma: a saber, la de resaltar el reclamo sensual que producía desde la antigüedad la tonalidad roja de los labios de la mujer. El referente concreto al que nos referimos se encuentra en Cant 4,3, donde el bardo alude a los labios de la amada precisando que כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתֹתַיִךְ (*kəḥûṭ haššānî śiftōṯáyiḵ*), "cual hilo granate tus labios son"(44). La voz hebrea ha sido traducida por la versión de los LXX como κόκκινος, que posee el sentido de color rojo intenso, grana o escarlata(45).

6. Valor político-militar del término *iḫwān*

La palabra 'hermano' es un término cuyo uso está abierto a un amplio espectro de posibilidades en las diversas tradiciones literarias semíticas. Es el caso de la voz árabe *aḫ*, cognada del hebreo y el arameo *'aḥ*, que tiene como étimo al acadio *ahû* (cf. sumerio *ŠEŠ*).

(40) *Vide* Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, III, p. 199b.

(41) *Vide* Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, III, p. 233c.

(42) *Vide* Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, V, p. 400a.

(43) Cf. Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Mu'allaqāt al-sab'*, p. 52, nota 1. Sobre el término *ḥuwwah*, cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, I, p. 763, que recoge la frase de al-Aṣma'ī si mencionarlo, precediéndola de *sawādun ilà al-ḫuḍrati*, "negro tirando a verde".

(44) Cf. Monferrer-Sala, J. P., "Antigua tropología semítica: muestrario, descripciones y equivalencias traductológicas", en Balbuena Torezano, M.ª C. – García Calderón, M.ª A. (eds.), *Traducción y mediación cultural. Reflexiones interdisciplinares*, Granada: Editorial Atrio, 2006, p. 160 (1.1.5).

(45) Cf. Monferrer-Sala, J. P., "A Greek loanword in Aramaic. Something else on the Pešīṭṭā *hapax legomenon 'espaynīqē*", en: Monferrer-Sala, J. P. (ed.), *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007, pp. 329-330.

Este término, tanto en singular como en plural, frente al valor de parentela puede tener un sentido traslaticio de naturaleza política y militar. Así sucede, por ejemplo, en el primer hemistiquio del verso nº 16 de la *Mu'allaqah* de al-Ḥāriṯ b. Hillizah al-Yaškurī en el que figura una alusión a los Arāqim, en la que el bardo los califica de *iḫwān*, 'hermanos'. Este verso 16 de la *Mu'allaqah* dice concretamente lo siguiente(46):

إِنَّ إِخْوَانَنَا الأَرَاقِمَ يَغْلُو نَ عَلَيْنَا فِي قِيلِهِمْ إِحْفَاءُ

«Nuestros hermanos, los Arāqim, se propasan
contra nosotros en impertinente charla»(47)

Aunque no exacta, nos encontramos con una construcción cuyo valor es semejante en otra de las *Mu'allaqāt*, concretamente en el segundo hemistiquio del verso nº 72 de la *Mu'allaqah* de 'Amr b. Kulṯūm nos encontramos con la expresión *banū abī-nā* para referirse a unos aliados de la misma tribu(48):

وَكُنَّا الأَيْمَنِينَ إِذَا الْتَقَيْنَا وَكَانَ الأَيْسَرِينَ بَنُو أَبِينَا

«Cuando combatíamos, éramos ala derecha,
y la izquierda, nuestros hermanos»(49)

En este sentido, un caso interesante es el que presenta Amos 1,9, pues en este versículo el profeta se sirve de la expresión *bĕrīṯ 'aḥīm* para referir un pacto político-militar de dos naciones. El versículo en cuestión dice lo siguiente:

כֹּה אָמַר יְהוָה עַל־שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי־צֹר וְעַל־אַרְבָּעָה לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ
עַל־הַסְגִירָם גָּלוּת שְׁלֵמָה לֶאֱדוֹם וְלֹא זָכְרוּ בְּרִית אַחִים׃

«Así ha dicho Yahweh: 'por tres pecados de Tiro, y por el cuarto, no revocaré su castigo, porque entregaron a todo un pueblo cautivo a Edom y no se acordaron del pacto de hermanos' (*'aḥîm*)».

Aunque el estado constructo 'tratado de hermandad/fraternidad' (*bĕrīṯ*

(46) Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Mu'allaqāt al-sab'*, p. 157.
(47) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Mu'allaqāt*, 159.
(48) Al-Zawzanī, *Šarḥ al-Mu'allaqāt al-sab'*, p. 131.
(49) Cf. Corriente, F. – Monferrer, J. P., *Las Mu'allaqāt*, 143.

ʾaḥîm) es una expresión que no se encuentra atestiguada en ningún otro lugar del Antiguo Testamento(50), en este versículo alude a la relación política-militar que existía desde antaño entre fenicios e israelitas (cf. 2 Sam 5,11; 1 Re 5,1.11; 16,31).

Es exactamente el mismo valor que tiene el determinado siriaco *ʾaḥīhūn* ("sus hermanos") en la 'Crónica de Zuqnīn', donde éste tiene un sentido político-militar indudable, al igual que sucede en los dos casos arriba citados de las *Muʿallaqāt*. Lo más interesante, con todo, es que en los hechos acaecidos entre los años 750-751 a los que alude la 'Crónica de Zuqnīn' se hallan implicados grupos de la tribu cristianizada de los Banū Taġlib(51), cuyos componentes clánicos –que emigraron de la Arabia Central en el último tercio del siglo VI(52)– poblaban en esas fechas el sur de Mesopotamia y más tarde la Ǧazīrah(53), esto es, fuera de la Península Arábiga.

***

(50) Cf. Lisowsky, Gerhard, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, *ad locum*.

(51) *The Chronicle of Zuqnīn. Parts III and IV. A.D. 488-775*. Translated from the Syriac with Notes and Introduction by Amir Harrak, «Mediaeval Sources in Translation» 36 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999), p, 181 y n. 7.

(52) Cf. Trimingham, J. Spencer, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic times* (Beirut: Librairie du Liban, 1979), pp. 173-177.

(53) Cf. *The Chronicle of Zuqnīn. Parts III and IV. A.D. 488-775*, p. 275 y n. 5.

DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA, POLÍTICA LINGÜÍSTICA Y DISCURSOS EN MARRUECOS: HACIA LA REGULACIÓN O EL CONFLICTO

Adil **MOUSTAOUI SRHIR**[*]
Universitat Autònoma de Barcelona

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 203-252

Resumen: Este artículo ofrece un análisis de la historia de la política lingüística de Marruecos desde la independencia hasta el año 2006 a través del análisis de discursos sociales y políticos, mediante el cual se pretende desvelar la relación de conflicto social y político que existe entre los actores de la política lingüística y opositores a esta política, en concreto, entre el poder estatal-monárquico y el movimiento cultural amazige. Para ello, se analizan tres tipos de discursos: el discurso monárquico de la etapa anterior (1961-1999), el discurso monárquico de la etapa actual y el discurso alternativo amazige. En el análisis que llevaremos a cabo seguiremos como marco teórico y metodológico la sociolingüística descriptiva crítica, la política lingüística y el análisis crítico del discurso, fundamentalmente, su enfoque histórico- discursivo.

Palabras-claves: Sociolingüística marroquí; Política lingüística; Discursos e ideologías en Marruecos.

Abstract: This paper examines the history of language policy in Morocco through an analysis of social and political conflicts from its colonial independence to 2006. The study takes an historical and critical approach because it presents an in-depth critical analysis of different discourses coming from socio-discursive groups associated to ideologies namely: the previous dominant discourse of Hassan II, the current monarchy's dominant discourse, and the alternative discourse of the Amazigh movement. I will use Critical and Descriptive Sociolinguistics, Language Policy and Critical Discourse Analysis, in particular its historical approach, as a theoretical and methodological

[*] E-mail: adilmoustaoui@yahoo.es Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad Autónoma de Barcelona.

framework in this study.

Key-words: Moroccan Sociolinguistics; Language Policy; Ideologies and Discourses in Morocco.

1. Introducción

1.1. Objeto de estudio

La investigación que presentamos resumida en este artículo es fruto de una tesis doctoral defendida en julio de 2007 en la Universidad Autónoma de Barcelona.

El estudio está enfocado en términos históricos en la medida en que intentamos presentar una historia socio-lingüística, desde un enfoque crítico, de Marruecos como Estado-nación independiente, con todas las transformaciones y cambios sociales y políticos que conoció. Intentaremos ver, así, cómo dichos cambios pudieron influir en el modelo sociolingüístico y de política lingüística implantados por el estado marroquí para la gestión de la diversidad lingüística y de las prácticas lingüísticas, en general. Este enfoque histórico que seguiremos, considerará el objeto del análisis como un proceso social en términos discursivos. En concreto, hará un especial hincapié en un análisis crítico a través de discursos producidos en torno a la cuestión lingüística en Marruecos. Así, analizaremos i) discursos dominantes (públicos oficiales-institucionales), y ii) discursos alternativos sociales (de resistencia y oposición), que se han producido en torno a la valoración de las lenguas y la diversidad lingüística, por un lado, y la política lingüística, por otro lado. Al mismo tiempo, indagaremos en los cambios que hayan conocido o conocen estos discursos, y cómo la incorporación de nuevos actores incide directamente en la producción de nuevos discursos que tendrían como objetivo intentar cambiar una situación social o sociolingüística, y un orden social determinado.

La razón por la que se da importancia al estudio de los discursos desde un enfoque histórico-analítico y crítico [(1)]se debe, en primer lugar, al hecho de que el ejercicio de la política se basa en los discursos; y en segundo lugar, a la constatación de que el tema central de este trabajo es la diversidad lingüística y el análisis de la política de la lengua en Marruecos, con lo cual, para nosotros la investigación en la política lingüística significa o implica una investigación en

(1) Desarrollaremos detalladamente en que consiste el método histórico en el enfoque crítico del análisis del discurso.

los discursos producidos en torno a este proceso, en particular, y en torno a las lenguas y la diversidad lingüística, en general. De una manera más concreta, nosotros, nos centraremos en una actividad: cómo se valoran y se representan, la política lingüística, las lenguas y la diversidad lingüística en Marruecos en los distintos discursos, citados anteriormente, y que circulan en Marruecos.

Para responder a nuestras preguntas y confirmar nuestra hipótesis, hemos de partir del hecho de que todos los procesos y acciones políticos –es decir todo lo que concierne a la política de la lengua– relacionados con la gestión de la diversidad lingüística, así como todas las respuestas a estas políticas, deben ser enfocadas en términos de *actividad discursiva* (Heller 2003). Dicha actividad se desarrolla en un espacio discursivo donde existen unos determinados discursos y emergen otros. Por lo tanto, se desarrolla continuamente *una dinámica discursiva* en el que están en juego discursos que consideramos dominantes-oficiales legitimados y otros alternativos que pretenden responder y oponerse a estos discursos dominantes y a las políticas que imponen, respaldan y legitiman.

Por último, cabe decir que este trabajo forma parte de una acción a través de la cual aspiraremos a desarrollar una investigación sociolingüística crítica que sea capaz de intervenir y cambiar situaciones de desigualdad e injusticia, relacionadas ambas con ciertas lenguas y comunidades, y con las prácticas lingüísticas, en general

1.2. Antecedentes en el estudio

La literatura sociolingüística del Magreb en general, y Marruecos, en particular, es extensa debido a los enfoques que se han usado en los diferentes estudios que tienen como objeto lengua y sociedad, diversidad lingüística y política lingüística. Así, existen estudios que se centraron en el análisis sociolingüístico del multilingüismo en Marruecos, como Abassi (1977). Otros trabajos como el estudio de Bentahila (1983), ofrecen un análisis de las actitudes lingüísticas; en concreto, hacia el árabe y el francés, o estudios sobre arabización y política lingüística en Marruecos como Grandguillaume (1983). Destacamos, asimismo, trabajos como el de Elgherbi (1993) en el cual se examina el proceso de planificación lingüística y la enseñanza del francés, o el de Moatassime (1992) sobre la política de arabización y su impacto sobre el francés y el resto de las lenguas.

Por otra parte, hemos tenido también acceso al estudio de Laroussi (1997) en el cual analiza la relación que existe entre el plurilingüismo y las identidades

en el Magreb, en general, y en Marruecos, en particular. En todos estos estudios, según nuestra opinión, se aplicó un enfoque sociolingüístico descriptivo.

Otras investigaciones sociolingüísticas a considerar son las que tratan sobre la política lingüística en Marruecos, i) o bien a través del análisis de los planes de desarrollo en el ámbito educativo: Chadli (1994); ii) o bien analizando la arabización como principal política lingüística de Marruecos después de la independencia y los fundamentos ideológicos de esta política: Grandguillaume (1983), El Qadery (1995); iii) trabajos que examinan el papel de la globalización y del inglés en la nueva política lingüística de Marruecos: Essakali (1999); y iv) trabajos que analizan discursos del movimiento cultural amazige en relación con la cuestión de la lengua e identidad amaziges en Marruecos: Aourid (1999). Sin embargo, los estudios que consideramos que han sido relevantes para nuestra tesis son los elaborados por Boukous (1995), y especialmente de Boukous (1999), por dos razones: en primer lugar, porque se trata de un estudio en el cual se introdujo el discurso como aspecto que forma parte del análisis de la política lingüística, y en segundo lugar, por seguir un enfoque histórico en el análisis de la política y planificación lingüísticas que se llevaron a cabo en Marruecos desde la independencia hasta finales del siglo XX.

El hecho de tener como antecedente para nuestra comunicación los estudios citados anteriormente, nos dio la posibilidad de ampliar nuestra visión del multilingüismo y de la política lingüística de Marruecos.

1.3. Hipótesis

Nosotros consideramos que la situación sociolingüística actual y el modelo de política lingüística que se está imponiendo en los últimos años, se pueden analizar en relación con la situación sociolingüística y los procesos de política lingüística anteriores: por un lado, la arabización de Marruecos, y, por otro lado, la construcción del nuevo estado-nación independiente con todos los cambios que genera este proceso en la situación sociolingüística general de Marruecos. Es por ello que las hipótesis de este estudio girarán en torno a dos etapas y tres discursos. En lo que se refiere a las etapas, analizamos, en primer lugar, la época de Hassan II que se inicia justo cuatro años después de la independencia de Marruecos y hasta su muerte en 1999; en segundo lugar, la nueva etapa que se inició con la subida al trono de Mohammed VI en 1999 y que se prolonga hasta hoy día. En lo que concierne a los discursos, los clasificaremos en tres variedades: 1) el discurso dominante antiguo, representado por el discurso de

Hassan II, 2) el discurso dominante de la nueva época, en el cual incluimos el discurso de Mohammed VI y el discurso legislativo institucional vigente, relacionado con la diversidad y la política lingüísticas, y 3) el discurso que denominamos alternativo amazige.

Partimos, pues, de la hipótesis de que la arabización, como política lingüística y práctica discursiva, en lugar de crear equilibrio, independientemente de sus objetivos, provocaría un desequilibrio en lo que se refiere a los estatus y usos de las lenguas. Se podría considerar, así, como una de las acciones responsables de la situación de conflicto y subordinación lingüísticas existentes en la sociedad marroquí. Esta política crearía condiciones de desigualdad entre los distintos hablantes, a partir de la desigualdad entre los usos y las funciones de las lenguas presentes en el mercado lingüístico de este país. Y el discurso de Hassan II –por ser el discurso que más representa la política de la arabización–, a pesar de que haya construido discursivamente una identidad marroquí unificada y homogenizada cultural, étnica y lingüísticamente, poniendo en marcha una política lingüística de arabización, promovería como reacción y de forma paralela, la emergencia de un discurso alternativo que plantea otro modelo para la gestión de la diversidad lingüística del país. Dicho modelo empezaría a ser reivindicado discursivamente a través de lo que denominamos el discurso alternativo amazige que evolucionaría conforme a las circunstancias políticas y sociales por las que ha pasado el estado marroquí. Una de estas circunstancias es el cambio en el trono de Marruecos, un cambio que generó un nuevo modelo de política lingüística sustentado por otro tipo de discurso, que denominamos el discurso dominante nuevo.

Entonces, la hipótesis de la cual partimos también es que el discurso actual del estado monárquico, por ser el nuevo discurso dominante, iría cambiando puesto que es un nuevo rey quien lo pronuncia. Este cambio, afectaría a la representación que se haría de las lenguas y de la diversidad lingüística. Con ello, examinaremos, por una parte, i) si estas representaciones, nuevas, que hace el actual rey en sus discursos implantarían, o no, un nuevo modelo de política lingüística. Y por otra parte, ii) hasta qué punto el hecho de representar las lenguas y la diversidad lingüística de una manera u otra, es decir, usando diferentes estrategias discursivas, tendría relación, primero, con el modelo de política lingüística que se está poniendo en marcha, y segundo, con la aparición y difusión del discurso alternativo amazige. Así, el nuevo discurso dominante desempeñaría el papel de puente entre el anterior discurso dominante del rey –

Hassan II– y el discurso alternativo amazige en la medida en que pretendiese promocionar el uso del resto de las variedades consideradas anteriormente lenguas minorizadas, con mayor uso pero sin ningún estatus institucional, principalmente las variedades de la lengua amazige. No obstante, este discurso mantendría el carácter de oficialización únicamente para la lengua árabe (la variedad clásico-estándar), con lo cual, la nueva planificación lingüística sería incompleta en la medida en que se produciría sólo en el plano lingüístico (el corpus) y no en el político y social, es decir, en el estatus de las lenguas.

Esta situación, derivaría en una confrontación discursiva e ideológica entre el discurso dominante institucional-oficial y el discurso alternativo amazige ya que éste último propone un modelo de política lingüística distinto al que ha propuesto e implantado el estado, en la medida en que sus representaciones sociales en relación con las lenguas y la política lingüística serían asimismo distintas de las que existen en el discurso dominante oficial-institucional. Este carácter directo de la confrontación generaría, a su vez, confrontaciones políticas y sociales, e incluso económicas, más claras a nivel político debido al hecho de que la causa de la confrontación en sí es una política determinada del Estado, que garantice o no la igualdad entre las lenguas, y de manera general, el derecho a preservar una identidad lingüística, social y cultural colectiva de un grupo social o de una comunidad lingüística (Castellanos 2005).

2. Marco teórico-metodológico y corpus

2.1. La Sociolingüística descriptiva crítica

A lo largo de este artículo, nos hemos fijado como objetivo describir y analizar la historia social y lingüística de Marruecos a través de una macro-sociolingüística y un análisis del discurso, insertados ambos en una perspectiva crítica. Para conseguir un análisis que combine ambos enfoques partimos, en primer lugar, de la noción que considera la lengua como una práctica social. En segundo lugar, el hecho de considerar la lengua como práctica social, conlleva tomar en consideración en el análisis de nuestro objeto de estudio, tanto la descripción y la interpretación de las dinámicas sociolingüísticas, como de las prácticas discursivas relacionadas con ellas. La tarea descriptiva e interpretativa requiere, pues, un punto de vista crítico; según Heller (2003: 10) "*dans le sens d'une sociolinguistique capable de révéler quels intérêts sous-tendent les actions, les représentations et les discours, et qui bénéficie de l'évolution des processus sociaux*". Por lo tanto, el elemento esencial que nos interesa en este

estudio, como Heller (2003:12) destaca, es cómo a través del ejercicio de una sociolingüistica crítica podemos analizar prácticas lingüísticas (discursivas) que nos pueden ayudar a comprender el funcionamiento de las instituciones sociales, el modo según el cual se establecen las categorías sociales, y cómo es el proceso de producción y reproducción de las relaciones de poder y de desigualdad sociales entre las lenguas, las comunidades y los grupos sociales.

2.2. La política lingüística como discurso

Desde una perspectiva macro-sociolingüística, señalamos que en el estudio de todo el proceso de Política lingüística (PoL a partir de ahora) se incluye el análisis de cualquier puesta en marcha de medidas planificadoras (*planificación lingüística*), establecidas a partir de proposiciones formuladas en una política de gestión de las lenguas (*política lingüística*), y reflejadas en discursos institucionales legitimados y prácticas discursivas legitimantes. A partir de esta distinción examinamos la *PoL* como un conjunto de declaración de intenciones, decisiones e ideas conscientes realizadas en el ámbito de las relaciones de la lengua o lenguas con la vida social y cuyo objetivo sería producir cambios en la situación y los comportamientos lingüísticos de una sociedad o de un grupo social determinado. Por otra parte, concebimos la *planificación lingüística* como la puesta en práctica de dichas decisiones a través de distintos procesos de regulación; por lo tanto, tiene una función intervencionista y práctica. Por intervención entendemos todas aquellas acciones directas sobre las lenguas: oficialización o cambio de estatus, estandarización, creación de léxico, ortografía y gramática, etc. También, la intervención puede ser una de las distintas facetas de la *regulación lingüística* (Labrie 1996), cuyo fin sería tratar de resolver un conflicto sociolingüístico, o llegar a un *consenso lingüístico*.

Todas estas decisiones están reflejadas en una serie de discursos institucionales portadores de una ideología (Blommaert 1996 y Labrie 2001). Del mismo modo, compartimos la definición que nos ofrece Normand Labrie (2001:1) que considera la PoL como una construcción social basada en discursos que emergen de varios lugares específicos, y, entre ellos "*les agences exerçant le pouvoir politique, les médias et le monde scientifique*". El primer grupo, es decir, los agentes con poder político, es el representado por el Estado que produce, lo que nosotros llamamos *discurso oficial institucional legitimado*, y que podría ser dominante. El segundo grupo, según Labrie (1997), es un filtro mediático en el que se producen distintos discursos, sobre todo de periodistas

que reproducen otros discursos de agentes que están implicados en la Política lingüística. El último discurso según Labrie (op. cit.), el científico, es el producido por lingüistas y sociolingüistas, considerado como *un saber sociolingüístico* cuyo fin es producir cambios. Para Blommaert (1996: 199), el análisis de la práctica de la PoL por parte de los científicos genera un discurso académico basado en una determinada ideología. No obstante, para Labrie (1997), tanto la práctica de la PoL, como su análisis son discursos relacionados entre sí y forman parte de un eje no sólo temático y dialogístico, sino también dialéctico.

La PoL es pues un mecanismo que sirve para situar las lenguas en la sociedad de manera que lleguen a determinar qué hablantes de lenguas tendrán acceso al poder político y a los distintos recursos económicos, creando de esta manera otro tipo de conflicto, que en este caso, supone un filtro social, político y económico. Así, existe conflicto lingüístico cuando dos o más lenguas claramente diferenciadas se confrontan social y políticamente. Pero, en realidad son los grupos de hablantes de lenguas los que entran en una relación antagónica y no las lenguas. En esta línea estamos de acuerdo con la definición de Kremnitz (1981:6) cuando dice que "*le concept de conflit linguistique serait aplicable chaque fois que deux groupes linguistiquement différenciés cohabitent dans une même organisation étatique, dès que l'une des deux a sur l'autre un avantage, en droit ou en fait*". Por ello, el conflicto brota de la estructura misma de la sociedad, y definirlo significa: i) analizar las lenguas y los actores sociales que están implicados, ii) examinar las formas de manifestación de estos actores y los espacios en donde se manifiesta. Este es el esquema que seguiremos para analizar el conflicto lingüístico en Marruecos.

En definitiva, la PoL es un proceso en evolución y presenta distintos cambios. Del mismo modo, sería necesario plantear la misma pregunta con los discursos en la medida que podamos ver cómo la PoL cambia en función del cambio en los discursos que se producen en torno a ella (Labrie y Heller 2003). Por lo tanto, una de las características de las políticas lingüísticas es su constructivismo permanente ya que son siempre constructivas y emergentes; es por ello que requieren discursos en los cuales pueden expresar su autoridad, su poder de decisión, sus novedades y los cambios sociolingüísticos que proponen.

La cuestión que planteamos en este trabajo necesita por tanto un enfoque que nos permita no solamente describir sino explicar el cambio en el orden social y en el modelo de PoL implantado en Marruecos. Estos cambios están

relacionados, en nuestra opinión, con los actores sociales implicados en la práctica de la PoL y en la valoración de las lenguas y el multilingüísmo, y sobre todo con los discursos que producen dichos actores sociales. Para nosotros, no existe, pues, una PoL sin un aspecto discursivo.

2.3. El Análisis crítico del discurso ó ACD como metodología de análisis

2.3.1. El discurso es histórico: el enfoque histórico-discursivo

La concepción del discurso del cual partimos es la que considera este último como un acontecimiento comunicativo planeado hacia el futuro, y que implica la presencia de factores históricos puesto que "todo discurso es un objeto históricamente producido e interpretado, esto es, que se halla situado en el tiempo y en el espacio" (Wodak 2003: 24). Entonces, la naturaleza del estudio nos sugiere, en parte, seguir en nuestro análisis el enfoque histórico-discursivo propuesto por Wodak, por tanto, hemos visto que la metodología de análisis aplicada en los estudios de Wodak, en concreto, en Wodak y otros (1999) podría ser útil para el estudio que pretendemos llevar a cabo. Según Wodak (2000), el enfoque histórico discursivo incorpora el nivel lingüístico sistemático funcional, el nivel estilístico, la teoría de la argumentación, y el nivel retórico, sobre todo, se centra en el análisis de los actores sociales siguiendo a Van Leeuwen, aspecto que la autora considera importante en el análisis de las estrategias.

Wodak y otros (1999: 160) definen las estrategias discursivas de la siguiente forma "*generally, we use the term strategies to refer to plans of actions with varying degrees of elaborateness, the realization of which can range from automatic to conscious, and which are located at different levels of our mental organization*". Por tanto, no asumimos que dichas estrategias sean conscientes en cada momento; sin embargo, suelen justificar el hilo argumental y la organización coherente del discurso y de sus contenidos. Del mismo modo, Wodak y otros (1999), Wodak (2000), Wodak y Reisigl (2001) y Wodak (2003) clasifica dichas estrategias en diferentes niveles y por su complejidad lingüística. En esta clasificación se destacan cinco tipos de estrategias:

a) Estrategias *referenciales o de denominación;*
b) Estrategias *predicativas;*
c) Estrategias *argumentativas;*
d) Estrategias *de puesta en perspectiva* o enmarcado de la representación discursiva;

e) Estrategias de intensificación y atenuación.

Nosotros, en primer lugar, adaptamos y reelaboramos la propuesta de análisis de las estrategias discursivas de Wodak a nuestro estudio de los discursos sobre las lenguas, la diversidad lingüística y la política lingüística en Marruecos. En segundo lugar, para el análisis de estas estrategias nos fijamos principalmente en las estrategias referenciales. En estas estrategias examinaremos las formas de denominación de las acciones de la política lingüística. Y del mismo modo, las formas de denominación de cada lengua, es decir el valor tanto sociolingüístico como social que tienen dentro del discurso, además de examinar cómo se representa la diversidad lingüística en las tres formaciones discursivas que componen nuestro corpus.

2.4. El principio de Triangulación

Debido a la importancia de la dimensión social en nuestro estudio, hemos visto la necesidad de aplicar el enfoque de Triangulación como metodología de análisis. Dicho enfoque se aplica esencialmente en investigaciones de carácter social; al ser el tema que se estudia y se analiza en esta investigación también de carácter social, hemos considerado conveniente la aplicación de la Triangulación como método de análisis de datos.

Por Triangulación, se entiende el uso de múltiples métodos en el estudio del mismo tema (Denzin 1970: 301). Denzin (op.cit) señala que "*It is convenient to conceive triangulation as involving varieties of data investigators, and others theories, as well as methodologies*". Es decir, lo que Denzin (1970) denomina la triangulación múltiple y que consiste en combinar distintas variedades de triangulación. Nosotros, por tanto, nos basamos en esta noción de triangulación de Denzin; no obstante, aplicaremos sólo dos variedades de triangulación de las tres que propone el autor(2), es decir triangulación de datos y triangulación metodológica.

En primer lugar, utilizamos la triangulación en el plano de los datos puesto que nuestro corpus se compone de distintas variedades discursivas producidas

(2) Según Denzin (1970: 472) existen tres variedades de triangulación "*Theoretical triangulation* involves the use of several different perspectives in the analysis of the same set of data. *Data triangulation* attempts to gather observations with multiple sampling strategies […]. *Investigator triangulation* is the use of more than one observer in the field situation".

por distintos actores; por otra parte, dichas variedades pertenecen a distintos campos de acción y a diferentes géneros discursivos. En segundo lugar, utilizamos también la triangulación en nuestro análisis en la medida en que combinamos distintos métodos de análisis; por un lado, la sociolingüística descriptiva-crítica en la parte de la descripción sociolingüística de Marruecos, y también en la parte del estudio del contexto. Además, utilizamos el ACD para analizar los discursos considerados dominantes; es decir, los discursos tanto del anterior rey de Marruecos Hassan II, como del actual Mohammed VI y asimismo, para analizar el resto de las variedades discursivas, principalmente, el discurso alternativo amazige.

2.5. El corpus

En primer lugar, hemos de señalar que el corpus que analizamos se compone de distintas variedades discursivas producidas por distintos actores; en segundo lugar, dichas variedades pertenecen a distintos campos de acción y a diferentes géneros discursivos: los discursos tanto del anterior rey de Marruecos Hassan II, como del actual Mohammed VI, los textos legislativos oficiales-institucionales, y el resto de las variedades discursivas, principalmente, el discurso alternativo amazige.

En lo que se refiere al género y campo de acción de los discursos, hemos de señalar que se incluirían dentro del género llamado *"discursos de líderes"*. Se trata de un género que según también Wodak (2001: 124) incluye, además de discursos de líderes, comunicados de prensa, conferencias, entrevistas (prensa, TV), mesas redondas, contribuciones, artículos, libros, discursos conmemorativos, inaugurales, discursos de Movimiento Popular, y de ministros.

Existen también otras variedades discursivas dentro del nuevo discurso dominante, en concreto, lo que nos interesa es el discurso legislativo. El género al que pertenecen estas variedades discursivas según Wodak (2001:124) sería Leyes y proyectos de ley, puesto que los cuatro textos que forman estas variedades discursivas tienen carácter legislativo. Por lo tanto, su campo de acción según Wodak (op.cit) es el del *procedimiento y legislación*.

En lo que concierne al discurso alternativo amazige, su proceso de recopilación fue a través del contacto que tuvimos con militantes del algunas ONGs y también mediante Internet ya que la mayoría de los discursos se pueden encontrar en la red. En cuanto a su género y campo de acción, podríamos considerarlo como discurso público no solamente de resistencia y de oposición

sino también de formación de la opinión, ello se debe a la importancia que empezó a tener el discurso alternativo amazige en la esfera pública en general y en la cuestión lingüística, en particular, en Marruecos. Partiendo asimismo de su característica y del doble papel que está desempeñando en el debate lingüístico, dicho discurso, lo clasificaríamos, por un lado, dentro del género del discurso de la oposición, y por otro lado, dentro del discurso de líderes, de comunicados de prensa y de entrevistas. Por lo tanto, su campo o campos de acción tal como lo presenta Wodak (2000: 133) serían la formación de la opinión, la autopresentación y el control político.

3. Propuesta de análisis

3.1. Breve contexto socio-histórico

Es evidente que la acción de planificar una lengua, desde un enfoque sociolingüístico, no es una actividad exclusivamente lingüística sino que es una actividad también sociopolítica, cuyo fin es resolver una cuestión lingüística en una sociedad determinada, con todo lo que esto implica. A pesar de que esta actividad pueda ser ejercida, en algunos casos, por individuos o grupos como iniciativa propia, es el poder estatal quien, al fin y al cabo, pone en marcha estas decisiones. De hecho, las políticas lingüísticas proceden en la mayoría de los casos de una institución con autoridad política y estatal; sean acciones para planificar una lengua, sean acciones bajo forma de decisiones en relación con el estatus social y político de una lengua o variedades lingüísticas determinadas. Del mismo modo, las políticas lingüísticas reflejan las relaciones establecidas históricamente entre los diferentes grupos sociales y las diferentes comunidades lingüísticas que son lo que nos interesa en este estudio. Es por ello que, en primer lugar, consideramos que no podemos abordar el análisis de una situación sociolingüística que existe en una región o estado determinado sin tomar previamente en consideración la historia social de dicha región o de dicho país puesto que la situación social relativa a las lenguas en contacto, depende de la historia social del área geográfica estudiada (Castellanos 2005). Aquello que nos puede interesar, concretamente, de la historia social, desde un enfoque sociolingüístico, es el estudio del tipo de relaciones que se establecieron entre la población como consecuencia de las distintas dominaciones que han existido en un ámbito geográfico determinado. Es por ello, que esta tesis parte de un enfoque histórico sociolingüístico-crítico para examinar nuestro objeto de análisis.

En segundo lugar, podríamos decir que la situación sociolingüística de Marruecos, es resultado de la evolución, en términos sociolingüísticos, de las relaciones de poder y de subordinación entre las diferentes comunidades lingüísticas. Además, según nuestro enfoque, las sucesivas dominaciones históricas han producido un sistema de exclusión mediante la atribución de roles sociales a las diferentes comunidades lingüísticas (Castellanos 2005). De hecho, en Marruecos, las tres dominaciones más importantes que son la árabe, la francesa y la española, (esta última de menos importancia), han derivado en los siguientes procesos sociohistóricos: i) La creación de una población arabófona desde el punto de vista lingüístico y árabo-musulmana en lo que concierne al aspecto religioso. Dicha población es la que ha controlado desde los tiempos de la entrada de los árabes a Marruecos en el siglo VII, hasta el momento, el acceso al poder. Este grupo social ha tenido por consiguiente control sobre el acceso a los bienes materiales y simbólicos debido al poder de que disponía no sólo de tipo simbólico –relacionado con la religión musulmana– sino también en los ámbitos social y político; ii) la asimilación de una parte de la población amazigófona a la cultura dominante arabo-musulmana y su sucesiva arabización, creando y manteniendo así una relación histórica de subordinación social y lingüística de dicha comunidad en relación con la comunidad arabófona. Por otro lado, tras la dominación colonial se ha establecido otra división entre: a) una población vinculada al mundo de la técnica y de los grandes negocios capitalistas (industriales, financieros etc.), que tiene la posibilidad de utilizar la lengua francesa, y b) una población desvinculada del mundo de la técnica y de los grandes negocios capitalistas que no se encuentra en condiciones de utilizar el francés o el árabe estándar. Se trata, entonces, de la población popular arabófona-marroquí y /o amazigófona (Castellanos 2005).

Y en tercer lugar, partiendo del contexto que acabamos de presentar, se establecieron los estatus para cada una las variedades lingüísticas presentes en el mercado lingüístico marroquí y que presentamos en el siguiente apartado.

3.2. Fases de análisis

En este apartado analizaremos los modelos de política lingüística llevados a cabo desde 1961 hasta la actualidad. En dicho análisis se analizan dos etapas: la que correspondió al reinado de Hassan II y la etapa que corresponde al reinado actual de Mohamed VI.

3.2.1. El modelo de la etapa de Hassan II: 1961 a 1999

La política lingüística de Marruecos fue en cierta medida resultado de la colonización francesa y española. Tras años de colonización, el país comenzó un proceso de unión e integración de los ciudadanos bajo un solo modelo con el objetivo de conseguir una homogeneización en varios aspectos: principalmente religioso, cultural y lingüístico.

En lo que se refiere al modelo que siguió Marruecos podríamos afirmar que es "unimodal", caracterizado por la presencia de una tradición lingüística nacional, pero que al mismo tiempo el Estado, ante esta situación se veía obligado a: i) preservar lo que consideraba auténtico en su tradición, hecho que se traduce en el mantenimiento de la lengua local como lengua nacional y oficial, el árabe en este caso; ii) cumplir con las exigencias del estado moderno, hecho que se traduce por el mantenimiento del francés en el ámbito institucional pero sin ningún estatus jurídico.

Si analizamos el panorama sociolingüístico de Marruecos encontramos que el contexto cultural y lingüístico del país está marcado, por una parte, por la importancia del árabe con sus variedades; el árabe clásico-estándar y el árabe marroquí, por otra, por la presencia de la lengua amazige –con sus tres variedades–, luego el francés, el español y el inglés, situación que muestra el plurilingüismo en el país. Además, está presente el Islam que constituye un valor fundamental ligado a la monarquía. Está última representa un símbolo de unidad en este contexto de pluralidad y diversidad lingüística, cultural y étnica. A partir de estos factores, Marruecos estableció, primero, su Constitución y su *Mudawwana* (el código civil), donde dio primacía al derecho islámico basado en el Corán y en la *Sunna* ─los hechos y dichos del profeta─ y, segundo, la elección del árabe como lengua oficial cuando el árabe marroquí es la variedad materna de la mayoría. Este fragmento del discurso pronunciado el 10 de octubre de 1986 por Hassan II es un claro ejemplo:

> "*Dans notre choix, nous nous sommes fondés sur deux facteurs: la religion du Maroc qui est l'islam et sa langue qui est l'arabe, comme il est indiqué dans les textes constitutionnels*."

De hecho, la política lingüística, no sólo de Marruecos, sino de la mayoría de los países del Magreb se basó, primero en el arabismo, concepto etno-sociológico, y segundo en el Islam, un concepto religioso. Y el fragmento que

sigue, de un discurso pronunciado por el fallecido monarca Hassan II en 1978 confirma la relación que existe entre la política de arabización e Islam:

> "*Et nous sommes porteurs, depuis les anciens temps, d'un message, celui de la défense de l'arabisme et de l'Islam. De même, il appartient au citoyen marocain, dans cette partie du monde, de demeurer ce soldat marocain authentique qui défend une civilisation, un mode de vie et une vertu*".

Estas decisiones que han sido tomadas desde el modelo lingüístico de estado-nación revelan claramente el deseo del estado monárquico de conservar los lazos de unión entre la lengua árabe y la religión islámica y revelan también el carácter islámico de la institución monárquica. Para legitimar esta posición, Marruecos, por ser prácticamente en su totalidad un país musulmán, a lo largo de muchos años, incluyendo la etapa post-independencia, estableció las escuelas coránicas, introdujo las ciencias islámicas en la educación como asignatura obligatoria, y sobre todo procedió a la arabización de la enseñanza y de la administración. Todas estas acciones empezaron a fomentar el uso del árabe clásico-estándar en los ámbitos de carácter institucional. Sin embargo, el mantenimiento del francés y el empeño de las instituciones políticas de conservarlo, demuestran que esta lengua es más que una herencia de la colonización, es un patrimonio cultural que se ha impuesto entre la población.

Esta política lingüística nos lleva a las reflexiones siguientes: que el moderno concepto de nación y el proceso de su construcción fueron introducidos por el colonialismo, dicho de otra forma el estado marroquí, en su estructura y en el funcionamiento de sus aparatos político-sociales, es un modelo heredado de la colonización francesa. Como consecuencia de ello, el hecho de seguir un modelo heredado de un país colonizador implica en cierto sentido cuestionarse el grado de independencia del país cuando todavía no se han roto las relaciones que se crearon por las circunstancias de la colonización, hecho que podría justificar perfectamente el mantenimiento del francés en el modelo establecido justo al independizarse, incluso por la propia monarquía que era absolutamente bilingüe y que se consideraba un modelo a seguir por el resto de la población.

En este modelo de estado, no obstante se observa la presencia de una ideología nacionalista panarabista en lo siguiente: 1) se defiende el

monolingüismo absoluto, cuando se elige el árabe como única lengua oficial, 2) se hace hincapié sobre una historia única donde se da prioridad a un grupo mayoritario y se olvida a los grupos minoritarios, 3) se insiste en la exaltación del pasado histórico de la lengua dominante, que en este caso es el árabe clásico (Moustaoui 2006). Este fragmento del preámbulo de la Constitución de 1996 lo refleja claramente:

"المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، لغتها الرسمية هي اللغة العربية، وهي جزء من المغرب العربي الكبير." (3)

En el proceso de creación de cualquier estado-nación, existe una influencia importante del poder en la gestión de las prácticas lingüísticas, ya que cualquier proceso de elección de una lengua no nace de un acto propio de la lengua, sino por medio de una acción política. Esta influencia del poder en el caso del reino de Marruecos se manifiesta en dos dominios, el primero es el relacionado con el poder del Estado, representado por el monarca y el gobierno y el control que tiene sobre las dinámicas sociales; y el segundo es de tipo político y concierne a la toma de decisiones y las intervenciones que se llevan a cabo con el fin de legitimar cualquier acto o iniciativa de carácter político.

Tras esta reflexión, podríamos llegar a la conclusión siguiente: el lugar simbólico del poder es reservado a la institución monárquica que, basándose en los principios básicos del derecho islámico, es la única institución que hasta el momento garantiza la unidad del país y refleja la identidad cultural de Marruecos. En este contexto, la monarquía dio a la lengua árabe el símbolo de una lengua sagrada que mantiene los valores del Islam. Mientras que el papel del francés es reservado a funciones propias de la vida moderna, funciones que el árabe no puede fácilmente desarrollar. Este poder sagrado y la función simbólica que se atribuye a la lengua árabe han sido, a lo largo de la historia lingüística no sólo de Marruecos, sino de otros países árabes, una forma de legitimar y justificar la política lingüística que se ha llevado a cabo.

Hay que señalar que en este modelo de política lingüística de Marruecos prevalece la idea de que la nación debe ser homogénea, y que la lengua oficial

(3) Traducción del fragmento en árabe: "El reino de Marruecos es un estado musulmán que goza de total soberanía, forma parte del Gran Magreb Árabe y su lengua oficial es el árabe".

se asocia con el pasado histórico del grupo dominante, en este caso el arabófono, que ha tenido más poder y mayor participación en la construcción de la nación. Este fragmento de un discurso de Hassan II de 1963 resume de manera general este dato:

"لفظة التعريب لا نقصد بها المعنى البدائي للكلمة الذي يتباد إلى الذهن إننا نقصد بها ما هو أعم و أسمى، إننا نقصد بها، إلى جانب إعطاء الأسبقية للغتنا العربية، إحياء ثقافتنا و بعث أمجادنا و مواصلة المغرب القيام بدور أثر عنه القيام به في جميع أعصر التاريخ".(4)

3.2.1.1. Consecuencias de este modelo y algunas de sus contradicciones

Una de las consecuencias de este modelo es la jerarquía que estableció en el estatus de cada una de las lenguas y en las relaciones entre ellas. La situación que podemos encontrar en Marruecos, a partir de las presentes relaciones entre las lenguas y la función social de que dispone cada una, es la siguiente según el cuadro:

Árabe marroquí y amazige	**Árabe clásico-estándar y francés**	**¿Francés? Español Inglés**	**Árabe marroquí-francés/ Judío-árabe marroquí/ Judío hispano-marroquí**
Lenguas vehiculares	Lenguas institucionales	Lenguas extranjeras	Otras lenguas
Lenguas maternas de uso común	Lenguas de uso mayoritario a nivel institucional	Lenguas de trabajo Están promocionadas	Code-switching

(4) Traducción del fragmento en árabe "el término arabización no lo entendemos en su acepción arcaica en la cual podríamos pensar, sino que lo entendemos en su acepción general y noble. Con la arabización, pretendemos, además de dar prioridad a nuestra lengua árabe, hacer renacer nuestra cultura y revivir nuestro pasado glorioso para que Marruecos continúe desempeñando el papel que ha elegido a través de la historia".

Lenguas mayoritarias, pero minorizadas. Sin estatus	Lenguas minoritarias protegidas y promociona-das	intereses socioeconómicos y geo-estratégicos y Relación de conflicto	Variedades invisibilizadas

(Ver Moustaoui 2004 y 2007)

En lo que concierne al francés y al árabe clásico-estándar, hemos visto que son las dos únicas lenguas permitidas en el ámbito institucional, debido, entre otras cosas, a que ambas disponen de una normalización que se ha de respetar. En este sentido, se puede afirmar que estas dos lenguas parecen estar protegidas socio-políticamente (Moustaoui 2003).

Por otra parte, hemos de destacar que la lengua en el nacionalismo, en general, es un componente más entre otros como: el religioso, el histórico y el cultural. El nacionalismo, en este caso el lingüístico, además cumple conscientemente con la tarea de producir variedades estándar, modernas, auténticas y unificadas que se emplean y se asumen conscientemente puesto que antes podrían existir únicamente variedades regionales y sociales. No obstante, cabría distinguir el nacionalismo de otro concepto, el "nacionismo", agrupamiento de valores, creencias y comportamientos que pertenecen específicamente a la adquisición de territorialidad políticamente independiente.
Según el nacionismo, la lengua es un problema que se plantea en dos ámbitos importantes, que son la educación y la administración, con lo cual, es necesario elegir entre una o varias lenguas. En la enseñanza se escogería la lengua que pueda cumplir mejor sus funciones y transmitir todos los contenidos y conocimientos nacionales a todo el alumnado, mientras que en la administración se ha de elegir una que pueda desarrollar su papel perfectamente pero con el mínimo coste.

En lo que se refiere al caso de Marruecos, debemos señalar que la enseñanza, hasta 1958 se desarrollaba en francés; pero después, a partir de 1965, Marruecos inició una política de arabización, una arabización que se denominaba horizontal puesto que se introducía en las asignaturas de forma paulatina. Así, se pasó a arabizar la enseñanza primaria en tres años, para luego pasar a arabizar la enseñanza secundaria en un período de siete años. Siguiendo

esta política, en 1980 Marruecos llegó a arabizar los cuatro primeros niveles de enseñanza primaria, mientras que en secundaria hubo entre el 25% y el 50 % de las asignaturas que se daban únicamente en árabe clásico. Pero, en 1988 llegó a arabizar todos los niveles de enseñanza primaria, secundaria y parte de la enseñanza universitaria, aunque ésta última seguía siendo bilingüe en algunas facultades, por ejemplo la de letras; en cambio en las facultades de ciencias y en los colegios superiores todavía hoy las clases se ofrecen en francés. El fragmento que introducimos a continuación, pronunciado en 1962, muestra claramente los principios de la arabización en el ámbito educativo:

> "*A ce propos en particulier, il faut souligner que le peuple Marocain est un peuple Musulman et Arabe. Ce peuple a joué à travers l'Histoire un grand rôle dans la diffusion de la culture arabe et la civilisation islamique au Magreb et surtout en Afrique. Notre attachement profond aux valeurs de l'Islam et à la nation arabe, dont nous sommes très fiers, nous incite à accomplir la mission arabo-musulmane, comme dans le passé, et exige de notre enseignement qu'il soit effectué au moyen de la langue arabe et qu'il soit pénétré de l'âme islamique. Ce but nous est cher. Nous avons lutté pour le réaliser, nous nous sommes sacrifiés pour l'atteindre et nous ne serons tranquilles que lorsque nous atteindrons*".

En lo que respecta a la administración, aún en la actualidad es bilingüe ya que todos los impresos y los documentos oficiales se producen en francés y en árabe estándar.

Una vez que se soluciona el problema de elección "nacionista" se crea otro problema en este caso "nacionalista". Un ejemplo sería cuando un país recientemente independizado elige como solución más inmediata al problema lingüístico, la lengua del país colonizador. Elegir otra opción posible como la de enseñar con las lenguas de los grupos étnicos minoritarios puede ser una amenaza, según el nacionalismo dominante, para la unidad de la nación si éstas llegan a cobrar demasiada importancia. Cabe señalar que la opción de elegir la lengua del colonizador tras la independencia se podría calificar de "terrible", incluso contradictoria, desde el punto de vista nacionalista. Del mismo modo que desde el punto de vista "nacionista" es poco aceptable. Por ello observamos que los objetivos, tanto del "nacionismo" como del "nacionalismo" son complementarios.

En el modelo de Estado que eligió Marruecos se observa la ausencia de la cultura y la lengua amaziges, lo cual, convierte esta política lingüística en un tema delicado, abierto al debate y a la discusión. Tampoco el modelo que siguió dependía únicamente de cómo el poder político, representado en la persona del rey y de su gobierno, quería que fuese la situación lingüística del país, sino que también estaba condicionado por el tipo de relaciones que se querían establecer o mantener con ciertos países con poder económico, en este caso con Francia, con el que mantenía y sigue manteniendo aspectos de una subordinación lingüística. De hecho, elegir el árabe clásico como lengua oficial después de la Independencia y manifestarlo en los textos legislativos –la Constitución– muestra que toda planificación lingüística es una postura política que va más allá de lo lingüístico, pero que a la vez está relacionada con la cuestión del poder, en el sentido de que la lengua se utiliza como un sistema de dominación. Por tanto, esta postura política lingüística que siguió Marruecos ha sido considerada como elemento clave en su proceso de independencia y de unificación.

Resumiendo, a través de la descripción y el análisis de las acciones de arabización y oficialización, tanto en la práctica real como en los fragmentos de discursos de Hassan II, se podría decir que dichas acciones se presentan bajo formas variadas. Como hemos comprobado, se representa un proceso institucional –la arabización– impuesto, pero a la vez el pueblo tiene que participar para su puesta en marcha; se observa, (i) el valor positivo que se da tanto a la acción como a la lengua (su promotora), (ii) el carácter nacional de esta acción en la medida en que es un proceso por y para el pueblo; y por último (iii) únicamente se hace referencia a conocimientos compartidos por un sólo grupo (los arabófonos), aunque se incluye a aquellos que no comparten estos sistemas de cognición (los amazigófonos, francófonos y otros grupos), y menciona categorías (la lengua árabe, el Islam y la identidad árabe) que sirven para encuadrar una serie de circunstancias, procesos, que comparte un grupo de hablantes de una lengua.

3.2.2. El nuevo modelo de política lingüística en el reinado de Mohamed VI: 1999-2006

Como la política lingüística es una parte de la política general del Estado, hemos de señalar que en julio de 1999 hubo un cambio en el poder del Reino de Marruecos, puesto que subió al trono el nuevo rey Mohammed VI tras la muerte

de su padre. Este acontecimiento introdujo una serie de cambios, y uno de ellos fue el tipo de discurso oficial-institucional dominante sobre la política lingüística y la valoración de las lenguas. Dicho nuevo discurso empezó a reconocer de forma explícita el multilingüismo existente en el país(5), con lo cual, estamos ante otro modelo de discurso que insinúa un nuevo orden y modelo de políticas lingüísticas para el estado-nación marroquí. Así, el 17 de octubre de 2001 en la ciudad de Khénifra, el rey Mohammed VI pronunció uno de los primeros discursos en donde fueron reconocidas la diversidad lingüística y la pluralidad de la identidad en Marruecos. En dicho discurso el rey manifestó lo siguiente:

> "*A travers cet acte, nous voulons, tout d'abord, exprimer ensemble, notre reconnaissance de l'intégralité de notre histoire commune et de notre identité culturelle nationale bâtie autour d'apports multiples et variés. La pluralité des affluents qui ont forgé notre histoire et façonné notre identité est indissociable de l'unité de notre Nation regroupée autour de ses valeurs sacrées. [...] l'amazigh constitue un élément principal de la culture nationale, et un patrimoine culturel dont la présence est manifestée dans toutes les expressions de l'histoire et de la civilisation marocaine, nous accordons une sollicitude toute particulière à sa promotion dans le cadre de la mise en œuvre de notre projet de société démocratique et moderniste, fondée sur la consolidation de la valorisation de la personnalité marocaine et de ses symboles linguistiques, culturels et civilisationnels*."

Un año después, el 30 de julio con ocasión de la fiesta del Trono el rey volvió a destacar y valorar la diversidad cultural de Marruecos, diciendo:

> "*cher Peuple, d'une question importante qui nous intéresse tous, à savoir la question de l'identité nationale, identité qui se caractérise par sa diversité et son caractère pluriel, tout comme elle se singularise par son homogénéité, son unité et son originalité à travers l'histoire. Identité*

(5) Como Discurso Oficial-Institucional incluimos, particularmente, todos los discursos realizados por el rey Mohamed VI a partir del año 1999, la Carta Nacional de Educación y Formación del 1 de enero de 2000 y el real Decreto nº 1-01-299, del 17 de octubre de 2001.

plurielle, parce que bâtie autour d'affluents divers; Amazigh, Arabe, Sub-Saharien, Africain et Andalou, autant de terreaux qui, par leur ouverture sur des cultures et des civilisations variées, et en interaction avec elles, ont contribué à affiner et enrichir notre identité".

Si comparamos este nuevo discurso con el discurso oficial que dominaba hasta 1999 encontramos diferencias a nivel del conocimiento representado en ambos. Percibimos claramente que el nuevo discurso, al menos en la práctica discursiva, reconocía y valoraba la diversidad lingüística y cultural de Marruecos. Del mismo modo, tomó en consideración algunas de las tesis defendidas y reivindicadas por el discurso alternativo. A continuación, destacaremos las distintas intervenciones, que forman parte de la nueva política lingüística, y que se llevaron a cabo en los diferentes ámbitos.

En primer lugar, en el ámbito educativo, hemos de señalar una experiencia singular relacionada con la lengua amazige: se trata del comienzo, a partir del curso académico 2003-2004 de un proceso de enseñanza de esta lengua en algunos colegios, 319 en total, como asignatura obligatoria para todos los hablantes, tanto arabófonos, como amazigófonos. El objetivo de esta política es llegar a generalizar la enseñanza del amazige en todo el territorio nacional en 2010. Otro dato que debemos resaltar en el ámbito educativo es la introducción del inglés, a partir del 2005, en la enseñanza primaria.

En segundo lugar, conviene reseñar también en el ámbito sociolingüístico, concerniendo a la lengua amazige, que se creó el Instituto Real de la Cultura Amazige en (2001), institución que se encarga de llevar a cabo un proceso de estandarización de esta lengua amazige, además de realizar estudios e investigaciones de contenidos diversos relacionados con la literatura, la cultura y la civilización amaziges. Por otra parte, en lo relacionado con el árabe, hay que destacar la creación en el año 2000 de la Academia de la Lengua Árabe, además del ya existente Instituto de Estudios e Investigaciones sobre la Arabización. Ambas instituciones, como su nombre indica, se encargan de la planificación lingüística del árabe clásico-estándar.

En tercer lugar, en el ámbito de los medios de comunicación se inició un proceso de edición de distintos periódicos y revistas especializadas en la lengua y la cultura amaziges y que tratan esta cuestión en diferentes lenguas y desde diferentes disciplinas.

De todos modos, las medidas reflejadas en este modelo hacen que la

política lingüística de Marruecos no sea improvisada como antes, puesto que ahora existen instituciones oficiales que toman decisiones y las ponen en marcha. Además, según nuestra opinión, este nuevo modelo desempeña el papel de puente entre el anterior discurso dominante y el discurso alternativo en la medida en que pretendiese promocionar el uso del resto de las variedades consideradas anteriormente lenguas minorizadas, con mayor uso pero sin ningún estatus institucional, principalmente las variedades de la lengua amazige. Al mismo tiempo mantendría el carácter de oficialización únicamente para la lengua árabe.

Ahora bien, esto no quiere decir que hayan dejado de existir contradicciones, del mismo modo, mientras la política lingüística en Marruecos se limite sólo a la planificación formal, sin cambiar el estatus político de las lenguas y crear un marco jurídico que proteja estas lenguas.

3.3. Análisis de las estrategias de representación de la diversidad lingüística en los discursos monárquicos

El análisis que presentamos en este apartado se centrará en las estrategias de designación de las lenguas y la diversidad lingüística que usa cada uno de los discursos pertenecientes a las tres formaciones discursivas que componen nuestro corpus: el discurso monárquico de la etapa que abarca desde 1961 hasta 1999, el discurso monárquico de la etapa actual y el discurso alternativo amazige. Asimismo, a través de este análisis pretendemos desvelar el conflicto político e ideológico generado por la representación de la diversidad lingüística que se realiza en cada uno de los discursos.

3.3.1. Formas de designación de las lenguas en el discurso monárquico: 1961-1999

Forma de designación de la lengua árabe:

> "*Avec l'arabisation, le Maroc, doit retrouver sa vocation première. Mohamed V considérait la présèrvation du caractère arabe du Maroc comme un des ses principes les plus chers, c'est grâce à lui que le Maroc est resté un pays arabe par sa langue et ses traditions. Nous poursuivrons cette politique, car en arabisant, nous ressuscitons notre culture et nos gloires*."

En el ejemplo número 1 (1963), *"c'est grâce à lui que le Maroc est resté un pays arabe par sa langue et ses traditions"*, se presenta el árabe clásico como lengua, y se resalta su presencia como elemento unificador e integrador de tradiciones y culturas. Además, se considera que el hecho de elegir el árabe es la mejor opción en la construcción de un estado-nación marroquí –árabe y musulmán– después de muchos años de ocupación. Elegir el árabe equivale a optar por la independencia y romper con el pasado reciente francés en todos sus aspectos culturales y lingüísticos. En realidad, no se hace referencia de forma directa a Francia como país colonizador ni a la lengua francesa; lo que sí tenemos es, como hemos mencionado antes, la fuente autorizada representada por la figura de *Mohamed V*, *(c'est grâce à lui)* a quien se considera como autoridad y símbolo de la independencia y de la lucha contra toda forma de colonización en Marruecos.

Formas de designación del francés:

En el ejemplo número 2 (1968), encontramos un elemento nuevo que es la lengua francesa, dice el rey:

> "*Nous sommes amenés á utiliser le français comme véhicule et moyen d'accès aux techniques, aux sciences arabophones, c'est ce qui nous avons dit á Monsieur Hamani Diori lorsqu'il m'a demandé d'entrer dans le groupe francophone. Nous parlons le français par double culture. Mais notre langue est l'arabe*."

El rey considera el francés como una lengua complementaria *"véhicule et moyens d'accès", "par double culture"* y opuesta a la lengua árabe *"mais notre langue est l'arabe"*, puesto que ha sido la lengua sustituida o se pretende que esté en proceso de sustitución, además de ser la lengua del colonizador. Con la misma intención de legitimar la política y el proceso de arabización, el rey considera aquí el francés como una lengua que se usa en pro del árabe, *"comme véhicule et moyen d'accès aux techniques, aux sciences arabophones"*.

Entonces, si el francés está presente como lengua de trabajo y de uso es porque nos es de provecho y, además, estamos obligados "*nous sommes amenés à utiliser*". Por lo tanto, según el rey la presencia o el uso del francés es para el bien del desarrollo de la cultura y la lengua árabe. Sin embargo, y como precisión final, otra vez se incluye la decisión de preservar como primera y

única lengua el árabe "*Mais notre langue est l'arabe*".

En lo que se refiere al uso del francés, el monarca lo legitima al darle esta función de lengua que podría favorecer el acceso de los marroquíes a la modernidad y la tecnología; así, su presencia es imprescindible como una cultura más del país. Es una estrategia de inclusión (del francés a la cultura marroquí) y a su vez de exclusión, ya que no hace referencia en ningún momento a la cultura amazige y a los hablantes de la lengua amazige, como hemos señalado anteriormente. De hecho, se confirma el estatus que tiene la lengua francesa: el de ser lengua institucional pero no nacional, aunque, según lo que argumenta el rey, esta característica tampoco queda excluida. En cambio, el rey no lo declara debido, primero, a las circunstancias políticas en las que fue producido este discurso (con motivo de la creación de una comisión de los países de habla francesa), y segundo, al momento político por el que estaba pasando Marruecos (la construcción del nuevo estado-nación independiente). Por estas razones políticas e históricas, el rey rechazó formar parte de esta comisión de países francófonos.

Formas de designación del amazige:

Tras una manifestación de varias asociaciones en pro de la enseñanza de la lengua amazige, en un discurso pronunciado por el Rey Hassan II en agosto de 1994, declaró lo siguiente:

> "*les trois dialectes ils font partie des composantes de notre authenticité (...) il faut mettre les choses au point: je ne suis absolument pas contre les dialectes(...) Il est indispensable, au moins au niveau du primaire, de prévoir des tranches horaires pour l'enseignement de nos dialectes (...) mais l'arabe est la langue mère.*"

Hassan II, en este ejemplo designa a la lengua amazige como "trois dialectes", por lo tanto, se les niega el estatuto de lengua, inferiorizándola como dialectos varios políticamente frente al árabe clásico y al francés que tienen el estatus de lenguas estándar e indivisibles. Además, el árabe clásico se presenta como *la lengua madre*. Mientras, con la designación escogida de la lengua amazige, el rey hace una división en tres variedades para remarcar su falta de normalización y justificar que no hayan sido enseñadas hasta el momento en el sistema educativo marroquí, contrastando, a la vez, con la oficialización y

unicidad de la lengua árabe. Hay que señalar también que en este discurso el monarca habla de un posible: *"prévoir des tranches horaires pour l'enseignement de nos dialectes"*, proyecto de enseñanza de las lenguas que no es global, es decir, sólo a nivel de enseñanza primaria, y no como vehículo de enseñanza. Otro elemento que justifica el estatus –minorizado– que se da a las lenguas es la forma *"il est indispensable"*. Es una indeterminación e impersonalización de la acción política que, al menos, es indispensable prever; con lo cual, no aparece como una obligación, más bien como una declaración de intenciones.

A través del análisis de estas formas de designación, podríamos constatar como el discurso del monarca Hassan II refuerza la relación jerárquica entre las distintas variedades presentes en Marruecos. También constatamos cómo el discurso da un valor simbólico a cada variedad según sus intereses, lo que derivaría en un desequilibrio en el uso entre las distintas variedades presentes en el mercado lingüístico marroquí.

3.3.2. Estrategias de denominación de las lenguas y la diversidad lingüística en el discurso monárquico de la época actual

Una de los datos que hemos podido descubrir es el cambio que introdujo el discurso monárquico actual en la denominación de la lengua amazige. En el fragmento nº 1 (2002), observamos como el rey utiliza la noción de amazige para referirse, tanto a la lengua como a la cultura:

> "*L´amazigh est la propriété de tous les Marocains, c'est un patrimoine national et une composante fondamentale de l'identité nationale plurielle, et sa promotion s'inscrit dans le cadre du projet démocratique moderniste, consacrant l'unité nationale, laquelle est riche par la diversité de ses affluents amazigh, arabo-islamique, andalou et saharo-africain*. […]"

El monarca llega, incluso, a corregir el uso de la palabra beréber por "Amazigh" como se puede percibir en este fragmento, nº 2 de (2001), de una entrevista para el diario francés *Le Figaro*, en el que rey dice:

> "*Les revendications berbères ne sont pas les mêmes que celles des kabyles. Chez nous, la sensibilité, Amazigh plutôt que berbère, est*

intégrationniste"

Pero, una de las constantes que hemos descubierto en el discurso del rey es que cuando usa la palabra *amazigh* en un contexto en el que se intuye que se refería a lengua, el rey no designa al amazige como lengua; se limita sólo a usar la palabra cultura pero no lo define como lengua. Encontramos esta falta de claridad en la designación del amazige en muchos fragmentos que hemos analizado.

Otra de las estrategias que usa el monarca para legitimar la designación que atribuye a las lenguas es la recontextualización, entendiendo por ésta, el proceso de reproducción de otros discursos que coinciden con la propia representación que realiza el locutor.

Por otra parte, en este fragmento nº 3 (2001), el rey Mohammed VI vuelve a usar la noción de dialecto para referirse a la diversidad lingüística en Marruecos:

"*Le Maroc s'est distingué, à travers les âges, par la cohésion de ses habitants, quels qu'en soient les origines et les dialectes. Ils ont toujours fait preuve d'un ferme attachement à leurs valeurs sacrées et résisté à toute invasion étrangère ou tentative de division*."

Se usa pues la noción de dialecto para referirse a las hablas de los habitantes de Marruecos. Sabemos que las lenguas maternas de los marroquíes son o bien las variedades del amazige o el árabe marroquí, con lo cual, se categorizan a través de la estrategia de generalización, las lenguas maternas como dialectos. Además, en este fragmento el rey no hace referencia a la lengua oficial ni a las lenguas extranjeras; por lo tanto, se excluye de la categoría de dialecto el resto de las variedades presentes en el mercado lingüístico marroquí: el árabe oficial y las lenguas extranjeras.

En lo que se refiere a la noción de lenguas extranjeras, hemos visto que en todos los fragmentos analizados se deja como indefinida; no obstante, siempre se alude al proceso de enseñanza-aprendizaje de estas lenguas extranjeras como parte de la política lingüística y educativa del Estado. En otro discurso –fragmento nº 4 (2006)– el monarca, incluso, manifiesta explícitamente la pertenencia de Marruecos a la comunidad francófona, hecho que justifica la posición y el estatus de que dispone el francés en relación con el español y el

inglés. Dice el rey:

> "حضرات السيدات والسادة، إن المغرب الذي ينخرط اليوم، بكل تعبئة وحماس، في الأوراش الكبرى للإصلاح والتحديث، انسجاما مع القيم المشتركة والمثل العليا التي تقوم عليها مجموعتنا الفرنكفونية." (6)

Una vez que hemos expuesto formas concretas de designación de las variedades lingüísticas, pasaremos ahora a analizar las formas de designación de la diversidad lingüística, de una manera global.

Una de las constantes que hemos descubierto en el discurso monárquico actual, es que el rey reconoce la existencia de una diversidad, tanto cultural como lingüística. En cambio, el papel que asigna el monarca a la pluralidad es la de un rasgo que ayuda a la consagración y al mantenimiento de la unidad del país. Veremos en el fragmento que sigue –nº 5 (2001)– como queda plasmada esta interpretación de la diversidad al servicio de la unidad:

> "[…] *la culture du Maroc se distingue par cette diversité dans la création et la pensée qui fait des multiples spécificités culturelles et linguistiques de fins cordons tissant cette unité nationale harmonieuse*."

Otra estrategia de designación que usa el rey para nombrar la diversidad es la de presentarla como un hecho que no solo forja la unidad sino que enriquece la civilización y la cultura nacional (nº 6 (2001):

> "[…] *le Maroc est devenu un lieu de convergence et de brassage culturel et civilisationnel, ouvert en particulier sur les cultures des peuples méditerranéens, retenant de leurs civilisations ce qui lui convient, sans sentir la moindre gêne à s'accommoder de ce pluralisme, tant il est convaincu qu'il est à la base de la richesse de sa civilisation*."

(6) Traducción del fragmento en árabe: "Señoras y señores, Marruecos pertenece hoy día, con toda la movilización y el entusiasmo, a las grandes iniciativas de reforma y modernización; asimismo, está en armonía con los valores comunes y los ideales en los cuales se basa nuestra agrupación francófona".

El rey, a través de dicha estrategia lo que consigue es poner en primer plano la existencia de una unidad cultural nacional que no se contradice con la idea de la existencia de una sola identidad. Esta interpretación la resumen perfectamente los fragmentos nº 7 (2003) y nº 8 (2004) respectivamente:

> "*Le Maroc qui est attaché à l'unité de son identité, si riche par la multiplicité de ses confluents islamique, arabe, amazigh, africain et euro-méditerranéen, est resté, à travers son histoire, ouvert sur toutes les cultures, offrant un terrain fertile pour le brassage fécond de ces cultures, et un lieu propice de rencontre, sans exclusive*".

> "*Le Maroc, à l'identité unie et aux composantes riches et variées, amazighe, arabo islamique, andalouse et africaine*".

En otro discurso –fragmento nº 9 (2006)– el rey llega a definir la diversidad al servicio de la unidad como una política que se aplica en distintos ámbitos; del mismo modo, confirma una vez más el papel de la diversidad en la construcción de una sola cultura nacional (الذي تشكلت ثقافته الوطنية، الغنية بتعدد روافدها), dice el rey:

> "وذلكم هو السبيل الذي اختارت المملكة المغربية نهجه من خلال سياساتها المتبعة في مختلف المجالات ذات الصلة. ولا غرو، فالمغرب، البلد ذو التاريخ العريق، الذي تشكلت ثقافته الوطنية، الغنية بتعدد روافدها، من خلال انصهار شتى مكوناتها العربية والأمازيغية والصحراوية والإفريقية والأندلسية، في بوتقة واحدة، مع انفتاحها على مختلف الثقافات المتوسطية، يعتبر دوما أن التنوع الثقافي على الصعيد الوطني وعلى الصعيد الدولي، مصدر إثراء وغنى." (7)

(7) Traducción del fragmento: "Y este es el camino que eligió seguir el reino de Marruecos a través de sus políticas llevadas a cabo en distintos ámbitos interrelacionados entre sí. Y no es de extrañar que Marruecos, el país de la historia milenaria, considere siempre que la diversidad cultural, tanto a nivel nacional como internacional, es una fuente de riqueza. Un Marruecos, cuya cultura nacional, rica por sus diversas confluentes, se constituyó a través de la fusión de sus diferentes componentes: árabe, amazige, saharaui, africano y andalusí en una única encrucijada, abriéndose de este modo a las distintas culturas mediterráneas,

El análisis de las formas de designación de las lenguas y de la diversidad lingüística en el discurso monárquico actual nos ha puesto de manifiesto, en primer lugar, el reconocimiento por dicho discurso, de la diversidad, tanto lingüística como cultural en Marruecos. En segundo lugar, hemos observado la introducción del uso de la palabra *amazigh* por beréber, designación que muestra una cierta tendencia a hacer concesiones a nivel formal. En tercer lugar, hemos desvelado que las estrategias de nominación que usa el rey, tanto para la diversidad lingüística como para las lenguas, tiene una relación con la construcción discursiva que realiza el rey de Marruecos y la identidad marroquí. Del mismo modo, dichas estrategias derivan hacia la implantación de una categorización de las variedades lingüísticas de Marruecos, y por lo tanto, de un orden sociolingüístico que se articula perfectamente con la política del Estado marroquí en todos los ámbitos, y más concretamente en lo lingüístico.

3.4. El movimiento cultural amazige[8] en Marruecos (MCAM) y su modelo de política lingüística

Por movimiento cultural amazige en Marrecos se entiende el conjunto de todas las iniciativas, tanto personales como colectivas, que participan directa o indirectamente en la defensa del amazige y en el desarrollo de los aspectos lingüístico, cultural e identitario, intentando que todos los componentes de la sociedad, o al menos de la comunidad amazigófona, participen en esta defensa y desarrollo. Todo este proceso se realiza a través de una serie de acciones que en su mayoría tienen carácter reivindicativo y son independientes de cualquier institución estatal (ver Wa`izī 2000), y en las que la lengua, según la Charte d'Agadir (1991), juega actualmente el papel de crisol en la formación del movimiento cultural amazige.

Partiendo de la constatación básica de la realidad sociopolítica según la cual la lengua y la cultura amaziges están en una situación de minorización y marginalización, el MCAM tiene como objetivo lograr que el Estado reconozca dicha situación y que sus instituciones integren el amazige en distintos campos de la sociedad, estableciendo un marco jurídico que proteja esta lengua;

considerándose siempre la diversidad cultural, tanto a nivel nacional como internacional, una fuente de enriquecimiento".

(8) Usamos el concepto de amazige en vez de beréber debido a que el propio movimiento se denomina así. Para más detalles sobre el uso del concepto amazige ver Moustaoui (2007).

paralelamente, el MCAM se propone instaurar unas líneas de actuación política que promocionen la lengua y la cultura amaziges en un proyecto de sociedad moderno y democrático. Todo ese militantismo se efectúa según Ouazi (2000: 5) manteniendo una posición totalmente independiente, tanto del gobierno como de los partidos políticos:

> "فهي نظريا مستقلة عن الحكومة كما هي مستقلة عن الاحزاب السياسية أيضا. [...] فالحركة إذن –من الناحية النظرية– جزء من المجتمع المدني يدافع عن قضية باستقلال عن الاحزاب والحكومة." (9)

Por otra parte, cabe señalar que históricamente las reivindicaciones del MCAM se han manifestado de distintas maneras: algunas veces, se han elaborado a través de congresos, exposiciones, conferencias y mesas redondas organizadas por instituciones amaziges, árabes y francesas, y otras veces a través de manifestaciones artísticas tales como la canción, el teatro, el cine y la literatura oral. Por último, cabe destacar que lo que nos interesa en este estudio es el carácter político de la reivindicación del MCAM, consistente en la difusión de manifiestos, comunicados, cartas, informes, firmas de protesta etc, es decir, todo un variado repertorio de actuaciones de protesta en forma de texto-discurso permitidas o toleradas en general por las leyes vigentes del Estado marroquí, y que se centran, fundamentalmente, en el aspecto social y político de la cuestión lingüística del amazige.

3.4.1. ¿Por qué el discurso del MCAM?

El motivo de haber incluido este tipo de discurso para analizarlo es debido, en primer lugar, a su relevancia creciente puesto que hasta el momento se ha considerado el único discurso alternativo de resistencia que mayor interés ha creado dentro del ámbito de la política lingüística-institucional marroquí. En segundo lugar, la importancia de este discurso se debe al hecho de presentar otro orden y otro modelo de política lingüística para el reino de Marruecos,

(9) Traducción del fragmento en árabe: "teóricamente es independiente tanto del gobierno como de los partidos políticos. […] el movimiento, pues, desde el punto de vista teórico es una parte de la sociedad civil que defiende una causa de manera independiente, tanto de los partidos como del gobierno".

diferenciado del oficial.

Hemos de señalar también que se trata de un discurso que surgió como respuesta o crítica de carácter político y cultural a las intervenciones comprendidas en los discursos dominantes mencionados anteriormente. Dicho discurso refleja sobre todo el cambio que ha habido respecto a la defensa de la lengua amazige en Marruecos, un cambio que consiste en el paso de una autoconciencia tradicional a otra moderna la cual no se apoyaba en la lengua para lograr intereses políticos o económicos, sino para defender esta misma lengua y los derechos de sus hablantes, así como para, conservar la identidad étnico-cultural y lingüística del pueblo amazige como comunidad autóctona de Marruecos.

El discurso alternativo será compuesto principalmente por i) los manifiestos, las cartas y los comunicados presentados por distintas asociaciones, plataformas y redes que forman parte del Movimiento Cultural Amazige de Marruecos (MCAM), y ii) entrevistas a personajes destacados dentro del MCAM.

3.4.2. Estrategias de representación del modelo de gestión política de la diversidad lingüística en el discurso del MCAM

Es cierto que uno de los temas principales en todo debate sobre cuestiones relativas a la política lingüística son las acciones y las líneas de actuación de dicha política. Las acciones, pues, son las que concretan la política lingüística y le otorgan un carácter efectivo. Las acciones son las que generan, igualmente, todo tipo de reacciones: críticas, respuestas o resistencia. Nosotros consideramos que el análisis de las formas de designación de las acciones es fundamental, por un lado, a causa de la importancia que tienen en las prácticas discursivas, y por otro lado, se debe a que uno de los temas recurrentes en el discurso alternativo amazige es la crítica a las políticas lingüísticas, que son al fin y al cabo acciones y procesos.

La primera consideración que hemos de señalar relacionada con este apartado, es que todas las acciones que analizaremos son acciones propias del estado marroquí dentro de determinadas políticas, sean lingüísticas, culturales o sociales, y que tienen como objeto las lenguas de Marruecos. La segunda consideración que conviene precisar tiene que ver con el tipo de acciones que se describen: a lo largo de lectura de las diferentes variedades discursivas hemos podido distinguir una infinidad de acciones representadas a través de una

variedad de designaciones. No obstante, nosotros hemos elegido únicamente las acciones que consideramos útiles para el tipo de estudio que realizamos y que al mismo tiempo eran coherentes, en primer lugar, con las hipótesis que queríamos confirmar, y en segundo lugar, con las preguntas a la cuales pretendíamos responder.

Uno de los datos importantes que debemos señalar es que casi todas las acciones en todos los discursos siguen un orden y se encadenan en la medida en que cada acción es producto de la otra. Dentro de este orden se representan las acciones, primero, legislativas a través de las cuales se hacen efectivas una serie de acciones políticas, que después inciden en lo social; es decir que cada acción social es producto de una acción política que está sustentada por una serie de acciones legislativas. Veremos algunos ejemplos de cómo se denominan las acciones legislativas del estado marroquí:

> « *Sur le plan législatif, malgré la réalité passée et présente de la langue et de la culture amazighes, il n'existe pas de textes affirmant le caractère national de cette dimension de la culture marocaine, quoique le Maroc soit signataire des principales conventions internationales garantissant les droits linguistiques et culturels des peuples sans discrimination*. » (La Charte d'Agadir, 1991).

> « *Singulière situation que celle de la tamazight: en son berceau même elle n'a pas statut de Langage! Ses contempteurs ont beau jeu de ce fait pour faire mourir de dépit le berbérophone en lui signifiant à tout bout de champ, avec ironie et arrogance, que la seule langue ayant droit à l'existence dans ce pays est l'arabe; c'est la Constitution qui en a ainsi décidé! "Opprimé donc je suis, et au nom de la loi des lois ! "* » (Le Manifeste Berbère, 2000).

> "فإذا كانت كل الدساتير التي تعاقبت على المغرب منذ دستور 1962 قد كرست سياسة التعريب الأحادية وإقصاء الأمازيغية فلأنها تستوحي قوانينها من إيديولوجية مشرقية تتوخى فبركة هوية واحدة بواسطة إضفاء طابع قدسي على اللغة لمجتمع مغاير ومختلف تحكمت فيه الأمازيغية كقانون أولي يضبط علاقاته الاجتماعية والثقافية والاقتصادية،[...] فإن كان

التعريب الذي تم في المغرب قد تحكم فيه القرار السياسي، فإن تهميش الأمازيغية قد تحكم فيه القرار السياسي الاستبعادي أيضا، بحيث إن الدستور باعتباره أسمى قانون للدولة هو الذي يؤطر ويمنح القرارات سلطة التفعيل" (ميثاق الجمعيات الأمازيغية بالريف من أجل دسترة الأمازيغية، 2005).[10]

En estos tres fragmentos se ve claramente como se responsabiliza directamente a la legislación por el proceso de exclusión del amazige en la política lingüística "*il n'existe pas de textes affirmant le caractère national de cette dimension de la culture marocaine*", "*c'est la Constitution qui en a ainsi décidé!* "*Opprimé donc je suis, et au nom de la loi des lois !* "", كل الدساتير التي تعاقبت على المغرب منذ دستور 1962 قد كرست سياسة التعريب الأحادية وإقصاء الأمازيغية (las constituciones que se sucedieron en Marruecos, desde la de 1962, impusieron la política unilateral de arabización que excluye la cultura amazige...). El papel que se asigna, pues, a la constitución marroquí en relación con el amazige no es el de una ley que protege e integra, sino, en este caso, de una ley que excluye, oprime y elimina.

La misma interpretación se puede decir sobre el resto de las variedades discursivas. Incluso las formas de designación de la constitución en estas variedades discursivas ofrecen una imagen mucho más negativa y crítica:

"*Votre gouvernement a été formé sur la base de la constitution révisée le 13 Septembre 1996. Une constitution qui ignore totalement l'entité amazighe et ne fait aucune place à la culture et à la langue Tamazight*." (Communiqué de Groupe Ali Azaikou, 2002).

(10) Traducción del fragmento en árabe: "Si las Constituciones que se sucedieron en Marruecos, desde la Constitución de 1962, impusieron la política unilateral de arabización que excluye la cultura amazige, es porque sus principios se inspiraron en una ideología mashrequí (de oriente) que conducía hacia una única identidad mediante la sacralización de una lengua, en una sociedad distinta y diversa, donde la lengua amazige se configuró como ley inicial que regula sus relaciones sociales, culturales y económicas, […] si la arabización, llevada a cabo en Marruecos, fue regulada por decisión política, la marginación del amazige, asimismo, fue regulada por decisión política excluyente, ya que la Constitución, considerada como la Carta Magna, es la que enmarca y otorga a la decisión el poder de ejecutarse". (Carta de las Asociaciones Amaziges en el Rif por la Constitucionalización del amazige, 2005).

> "*C'est souvent au nom de la justice marocaine que les politiques de négation, de marginalisation, d'exclusion, de discriminations et même de racisme, sont appliquées*. […] *Le premier projet de loi, dit de Constitution (1908), pratiquait déjà l'exclusion de la composante amazighe pourtant numériquement majoritaire*. […] *Bien que de forme différente, cette règle fondamentale fut adoptée par toutes les Constitutions ultérieures (de celle de 1962 à celle de 1996), ignorant totalement et illégitimement l'existence de la composante amazighe du Maroc*." (Rapport alternatif du Congrès Mundial Amazigh, 2004).

Para el moviemiento cultural amazige, está claro que las acciones legislativas son la base de cualquier otra acción. El hecho de designar la legislación de la manera con que se la designa aquí, refleja evidentemente una realidad discursiva, política y sociolingüística puesto que el amazige no está reconocido en ningún texto legislativo oficial marroquí. Del mismo modo, las estrategias referenciales que se usan para designar dichas acciones legislativas responden a un modelo de reivindicación del movimiento, en el cual dichas formas de designación legitimarían posteriormente todas las propuestas de cambio y el modelo de política lingüística planteado por el MCAM.

En segundo, lugar, hemos observado que las acciones relacionadas con la política lingüística de arabización se designan de manera aislada y cobran mayor relevancia dentro del discurso alternativo como lo demuestra este ejemplo:

> "*La langue et la culture amazighes, en tant que produits symboliques du monde rural défavorisé, sont marginalisées à la fois par la pratique politique étatique qui se contente d'exploiter conjoncturellement le monde rural et par les options culturelles programmées en assumant une conception réductrice de l'arabisation; ces choix ont conduit à l'exclusion en général des réalisations socioculturelles que connaît la formation sociale nationale*." (La Charte d'Agadir, 1991).

En este fragmento la arabización se presenta evidentemente como una práctica política del estado en tanto que es una concepción que se basa en la marginalización y explotación del amazige para lograr sus fines: *"l'exclusion en général des réalisations socioculturelles que connaît la formation sociale nationale"*.

Por otra parte, en el Manifeste Berbère, hemos encontrado este fragmento que resume perfectamente la noción de arabización. En realidad, es un fragmento de un discurso de un ideólogo arabista que se usa aquí como estrategia intertextual para denominar este proceso:

> "*Et voilà qu'un grand penseur marocain, idéologue arabiste de bon cru suggère la solution: "L'opération Arabisation Totale doit viser non seulement à éliminer le français en tant que langue de civilisation, de culture et de communication, mais aussi et surtout à tuer (sic) les dialectes berbères et arabes, et à interdire l'emploi à la radio et à la télévision de toute langue autre que l'arabe classique*". […] *L'arabisme, chez nous, est allé trop loin, hélas, dans la falsification de notre histoire*." (Le Manifeste Berbère, 2000).

Primero, la arabización se nombra como una operación. Segundo, se muestra claramente que su objetivo son las lenguas, en concreto, la sustitución y prohibición en los ámbitos de uso de las lenguas: "*non seulement à éliminer le français en tant que langue de civilisation, de culture et de communication, mais aussi et surtout à tuer (sic) les dialectes berbères et arabes, et à interdire l'emploi à la radio et à la télévision de toute langue autre que l'arabe classique"*. Y tercero, la arabización se sirve, para su puesta en marcha, del árabe denominado clásico. Queda claro, así, que la arabización tiene como objeto no sólo el amazige sino también la diversidad lingüística existente en Marruecos y es lo que se plasma en este fragmento de discurso:

> "إن الطبيعة السوسيوثقافية للمغرب لا تتلاءم مع هذا النموذج اليعقوبي المستورد، والذي أصبح في يد النخب السياسية المغربية الحاكمة من أجل سحق كل الغنى والتعدد اللغوي والثقافي في المغرب. وقد سنح هذا الأمر بتعريب نسبة كبيرة من الأمازيغيين في ظرف وجيز لم يتم عندما كانت الدولة المغربية دولة تقليدية خلال قرون،[…] كما أن سياسة تعريب التعليم والحياة العامة للمواطنين كرست دونية الأمازيغية، ووفرت للنخب السياسية الحاكمة إستراتيجية إعادة إنتاج نفسها وضمان استمرارية وجودها في السلطة، في مقابل تجهيل وتهجير وتفقير فئات واسعة من الأمازيغ" (ميثاق الجمعيات الأمازيغية بالريف من

أجل دسترة الأمازيغية، 2005)[11]

En este fragmento, la arabización se designa como un modelo que se basa en la ideología jacobina exportada que pretende eliminar la diversidad lingüística y cultural del país:

النموذج اليعقوبي المستورد، والذي أصبح في يد النخب السياسية المغربية الحاكمة من أجل سحق كل الغنى والتعدد اللغوي والثقافي في المغرب

(este modelo jacobino importado, que está en manos de las élites políticas marroquíes con el propósito de destruir toda la riqueza y la diversidad lingüística y cultural de Marruecos). No obstante, en este mismo fragmento, se enumeran solamente las consecuencias que generó la arabización sobre el amazige; por lo tanto, se designa sólo en función de estas consecuencias como una acción que infravalora el amazige:"كرست دونية الأمازيغية", y que garantiza a la élite arabófona gobernante la continuidad en el poder, y también que ignora y empobrece un sector amplio de la población amazige y la obliga a emigrar:

"ووفرت للنخب السياسية الحاكمة إستراتيجية إعادة إنتاج نفسها وضمان استمرارية وجودها في السلطة، في مقابل تجهيل وتهجير وتفقير فئات واسعة من الأمازيغ." (ميثاق الجمعيات الأمازيغية بالريف من أجل دسترة الأمازيغية، 2005)

En tercer lugar, hemos percibido cómo las acciones –sean legislativas o

(11) Traducción del fragmento en árabe: "la naturaleza sociocultural de Marruecos no se adecua a este modelo jacobino importado, que está en manos de las élites políticas marroquíes y cuyo propósito es destruir toda la riqueza y la diversidad lingüística y cultural de Marruecos. Este hecho, derivó en la arabización de un gran número de amaziges en un tiempo corto, lo que no había pasado hace siglos, cuando el Estado marroquí era un estado tradicional […]. Además, la política de arabización de la enseñanza y de la vida pública de los ciudadanos condujo a la infravaloración de la lengua amazige y permitió a la élite política gobernante disponer de una estrategia de reproducción de sí misma que le garantiza la continuidad en el poder, y también que se ignore y se empobrezca un sector amplio de la población amazige y la obligue a emigrar".

políticas– se representan de la misma manera en la medida en que todas, a lo largo de la historia, excluyen, marginan y no reconocen la amazigidad de Marruecos en todos los aspectos, lingüístico, cultural e identitario.

Estas estrategias referenciales con que se describen y se designan las acciones legislativas y políticas (la arabización), son las mismas que se usan para designar todas las acciones de índole social y económica que hemos podido seleccionar en las variedades discursivas que componen el discurso alternativo; los siguientes ejemplos lo ilustran perfectamente:

> "*La langue et la culture amazighes traversent une situation délicate en raison de conditions objectives afférentes à la place marginale qui leur est faite dans le cadre des rapports sociaux de production symbolique et en raison aussi des problèmes spécifiques dont elles souffrent*. […] *Sur le plan économique, la précarité de la situation de la langue et de la culture amazighes reflète le degré de paupérisation et de marginalisation des couches paysannes de la périphérie victimes de la déstructuration des bases de l'économie et de la société rurales traditionnelles*." (La Charte d'Agadir, 1991).

> "*Notons par ailleurs que les gouvernements qui se sont succédés durant les quarante-quatre années de l'Ère de l'indépendance ont pratiqué vis-à-vis des régions berbérophones la même politique de marginalisation économique que celle des quarante-quatre années du Protectorat, comblant d'aise les panarabistes*." (Le Manifeste Berbère, 2000).

> "*En définitive, il apparaît clairement que l'absence de reconnaissance constitutionnelle de l'amazighité explique et «légalise» la relégation de la dimension amazighe dans toutes les institutions politiques, sociales, culturelles et économiques publiques et privées telles que l'école, l'université, les tribunaux, les chaînes de télévision publiques, l'administration territoriale, les entreprises, etc.*" (Rapport alternatif du Congrès Mondial Amazigh, 2006)

A través del análisis de las formas de designación de las acciones de la política lingüística, podríamos decir que el discurso alternativo está estructurado y organizado en función de la finalidad con que se produce, es decir, denunciar,

evaluar el estado de la cuestión, criticar para después presentar sus reivindicaciones y sus propuestas. Podríamos decir, asimismo, que las estrategias de designación de las lenguas y de la identidad tienen una relación estrecha con las formas de designación de las acciones. Éstas se distribuyen de una forma encadenada de manera que cada acción se vincula con los objetos designados, lenguas e identidad, principalmente. Además, cada acción es fruto de la otra; la sociolingüística es el resultado de la política y la socioeconómica, y éstas dos son fruto de la acción legislativa. Toda esta organización lingüística y de contenido responde evidentemente a cómo después el discurso alternativo representaría sus reivindicaciones y sus propuestas, y a través de qué estrategias de argumentación legitimaría lo que reivindica y propone.

Una de las reivindicaciones del MCAM es que el Estado ha de considerar, tanto la defensa de la lengua y la cultura amaziges como de los derechos del pueblo amazige, una causa y una preocupación del movimiento amazige y de sus militantes. Esta estrategia es una respuesta directa a la estrategia del poder monárquico y estatal, como hemos analizado en el discurso del monarca Mohammed VI, orientada a despolitizar la cuestión amazige y apropiarse de ella; de esta manera el poder estatal quitaría protagonismo al movimiento cultural amazige y a sus prácticas, tanto sociales como discursivas. Como consecuencia de todo ello, el poder deslegitimaría la existencia del MCAM y por lo tanto de su modelo de política lingüística.

Por otra parte, una de las observaciones que hemos de avanzar es que en todas las variedades discursivas hemos encontrado un elemento común: todas, sin excepción, empiezan sus reivindicaciones reclamando el reconocimiento de la oficilidad del amazige por la Constitución de Marruecos. En esta reivindicación de carácter legislativo se explicita el agente que ha de ejecutar esta acción de oficialización que, en la mayoría de los casos, suele ser el Estado quien la lleva a cabo. A veces, el agente suele ser la propia Constitución, es decir, que se insiste en que mediante una reforma o acto legislativo de la Constitución se debe llevar a cabo el reconocimiento del amazige. Los ejemplos que exponemos a continuación ilustran esta interpretación nuestra:

> "*La stipulation dans la Constitution du caractère national de la langue amazighe à côté de la langue arabe*" (La Charte d'Agadir, 1991)

> "*Le temps est venu pour que notre langue nationale originelle, le berbère,*

soit reconnue langue officielle de par la loi suprême du pays. […] Aussi demandons-nous, avec insistance, nous les signataires de ce manifeste, que le berbère soit reconnu langue nationale officielle de par les dispositions de la Constitution". (Le Manifeste Berbère, 2000)

«*Par tous ces motifs, nous revendiquons*:

**La constitutionnalisation de l'amazighité du Maroc, ainsi que le fait que le Royaume du Maroc soit une partie de l'Afrique du Nord dans son appartenance méditerranéenne et ses prolongements africains».* (Charte des revendications amazighes, 2004).

"– التنصيص على اللغة الأمازيغية كلغة وطنية و إقرارها كلغة رسمية ضمن دستور ديمقراطي شكلا ومضمونا." (ميثاق الجمعيات الأمازيغية من أجل دسترة الأمازيغية، 2005)[12]

"مطالبتنا:

1 – بدسترة الأمازيغية كلغة وطنية ورسمية للبلاد". (بيان جمعية أوسان، 2002)[13]

"المطالبة بـــ:

1 – دستورديمقراطي يعترف بأمازيغية المغرب (تيمّوزغا) و بالأمازيغية لغة رسمية ووطنيه في البلاد". (بيان الحركة الأمازيغية بالناظور، 2002)[14]

"– ترسيم اللغة الأمازيغية كلغة وطنية ورسمية في دستور ديمقراطي شكلا ومضمونا". (بيان الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، الحركة الثقافية الأمازيغية بأكادير، 2005)[15]

(12) Traducción del fragmento en árabe: "La estipulación de la lengua amazige como lengua nacional y establecerla como lengua oficial dentro de una constitución democrática, tanto en su forma como en su contenido" (Carta de las Asociaciones Amaziges en el Rif por la constitucionalización del amazige, 2005).

(13) Traducción del fragmento en árabe: "solicitamos: 1. la constitucionalización del amazige como lengua nacional y oficial del país". (Manifiesto de la Asociación Ussan, 2002).

(14) traducción del fargmento en árabe: "solicitamos: – una Constitución democrática que reconozca el carácter amazige de Marruecos (Timuzgha) y el amazige como lengua nacional del país" (Manifesto del Movimiento Amazige de Nador, 2002).

(15) Traducción del fragmento en árabe: "La constitucionalización del amazige como lengua nacional y oficial dentro de una Constitución democrática, tanto en su forma como en su

En lo que se refiere al resto de las reivindicaciones que son comunes a todos los discursos del movimiento cultural amazige, cabe destacar, en primer lugar, la acción por estandarizar la lengua amazige para su posterior integración en la enseñanza y en el resto de los ámbitos de la vida social. Esta reivindicación aparece en todas las variedades discursivas y suele estar relacionada con la necesidad de enseñar el amazige; incluso hay discursos que se produjeron exclusivamente para reivindicar la estandarización del amazige, una acción que consideramos que es de carácter lingüístico, pero en la cual influye mucho lo político.

Por último, hemos encontrado otras reivindicaciones de carácter social y económico, sobre todo en los discursos producidos a nivel asociativo. En lo que se refiere a las reivindicaciones de carácter social tienen que ver con las estrategias de representación de la historia de Marruecos por parte del poder, concretamente, la historia del pueblo amazige. En esta reivindicación se reclama la necesidad de reescribir la historia y cambiar el enfoque desde el cual se enseña en la escuela. También, dentro de las reivindicaciones de carácter social hemos encontrado la obligación por parte del Estado de permitir a los amaziges registrar a sus hijos e hijas recién nacidos utilizando para ello nombres amaziges.

En lo que concierne a las reivindicaciones de carácter económico, éstas tienen que ver con la necesidad que tiene el Estado de devolver a sus propietarios las tierras que fueron extraídas a agricultores amaziges durante la colonización y después de la independencia del país. Igualmente, se reivindica la necesidad de invertir y desarrollar económicamente las zonas donde hay una mayoría amazige, y sobre todo, en la zona del Rif.

Podemos observar, pues, como las reivindicaciones siguen un orden lógico, empezando, primero, por el aspecto legislativo y político para pasar después al aspecto lingüístico, educativo, social y económico de la acción reivindicativa. Este orden es el que generalmente se sigue en la representación de las reivindicaciones en todas las variedades discursivas que hemos analizado.

---

contenido" (Manifiesto de la Unión de Estudiantes Marroquíes, El Moviemiento Cultural Amazige en Agadir, 2005).

3.4.3. La representación de las lenguas y la diversidad lingüística en el discurso alterativo amazige

En este apartado analizaremos las formas de denominación del amazige, las lenguas y la diversidad lingüística, en general, que utiliza el discurso alternativo amzige y como dicha designación tiene relación, como veremos en las conclusiones, con las estrategias de argumentación del modelo sociolingüístico y de política lingüística que proponen las distintas variedades discursivas que componen el discurso alternativo amazige.

El primer ejemplo, fragmento nº1 (La Charte d'Agadir 1991), es el siguiente:

> "*La langue amazighe est la langue la plus anciennement attestée au Maghreb. Son aire couvre prés de cinq millions de km², elle s'étend d'est en ouest de la frontière égypto-libyenne aux Îles Canaries, et du nord au sud de la rive méridionale de la Méditerranée au Niger, Mali et au Burkina Faso. La communauté la plus importante dont l'amazighe est la langue première se trouve au Maroc. De par son antériorité, la langue amazighe constitue le mode d'expression de l'identité première des Marocains; elle représente un fondement essentiel de leur environnement socioculturel comme elle façonne leur inconscient collectif et marque leur personnalité de base*. […] *La langue amazighe fonctionne comme un système de communication autonome et à part entière; elle est douée des attributs qui entrent dans la définition scientifique des langues naturelles*."

En este fragmento observamos como el amazige es considerado como lengua; podemos señalar incluso, como el concepto de *langue* se repite 5 veces sólo en este fragmento. Por otro lado, percibimos como el uso de la noción de *langue* se apoya en argumentos de distinta índole: históricos por el hecho de que el amazige es la lengua más antigua de Marruecos *"la langue la plus anciennement attestée au Maghreb"*; demolingüísticos que apuntan al hecho de que la comunidad amazigófona marroquí es la más amplia en todo el continuum lingüístico; lingüístico-identitarios puesto que el amazige es una lengua a través de la cual se configura una identidad, "*le mode d'expression de l'identité première des Marocains"*; socioculturales en el sentido de que la lengua amazige es "*un fondement essentiel de leur environnement socioculturel comme elle façonne leur inconscient collectif et marque leur personnalité de base"*; y

por último, lingüísticos puesto que se clasifica esta lengua dentro del grupo de lenguas definidas por razones de distancia: *"système de communication autonome", "est douée des attributs qui entrent dans la définition scientifique des langues naturelles"*.

Nosotros consideramos que el hecho de que este discurso resalte el carácter de lengua para el amazige es una manera de conseguir legitimidad científica para después lograr la legitimidad social y política de las reivindicaciones y propuestas del MCA, y en concreto, del modelo de política lingüística que propone. Del mismo modo, el hecho de que el discurso destaca las siguientes funciones del amazige que hemos encontrado en otros discursos: "*langue nationale originelle, langue de communication, langue véhiculaire dans l'enseignement religieux, langue au même titre que l'arabe*, *langue maternelle",* sitúa el amazige en la misma posición que el árabe clásico-estándar; incluso, otorga más legitimidad científica al amazige por ser lengua materna, vehicular y nacional, a pesar de que el discurso dominante oficial-institucional no reconozca su estatus de lengua nacional.

En lo que concierne a la representación de la diversidad lingüística, la lectura de todas las variedades discursivas que forman parte del discurso alternativo nos reveló que realmente existen pocas referencias al resto de las lenguas de Marruecos y a la diversidad lingüística en general. Los pocos fragmentos que exponemos en relación con las formas de designación de las lenguas y la diversidad lingüística, en su mayoría, los hemos encontrado en el discurso alternativo amazige dominante y en el discurso del *Congrès Mondial Amazigh*.

En lo que se refiere a las lenguas, cabe destacar que la única lengua a la cual se hace referencia es el árabe. Así, el árabe se designa de distintas maneras; i) como lengua del Corán: "*Quant à nos rapports avec la langue du Coran*", "*l'arabe, langue du Livre et de la Sounna*". Fragmento nº 2 (Le Manifeste Berbère, 2000); ii) como elemento fundamental de la cultura islámica y de unión entre los distintas comunidades: "*La langue arabe et la culture arabo-musulmane sont présentes au Maroc en tant qu'éléments constitutifs de l'identité culturelle marocaine depuis la pénétration de l'Islam durant le VII siècle*". Fragmento nº 3 (La Charte d'Agadir, 1991), "*Notre fidélité à l'attitude positive de nos ancêtres à l'égard de l'arabe restera le meilleur garant de notre attachement à cette langue et de notre pérenne disponibilité à la servir; elle est la clef d'une bonne compréhension des textes sacrés de l'Islam, et le plus solide*

des liens qui nous unissent à nos frères arabes d'Orient et d'Occident." Fragmento nº 4 (Le Manifeste Berbére, 2000).

Por otra parte, la referencia que se hace al árabe en el discurso del *Congrès Mondial Amazigh* es distinta a la que hemos expuesto anteriormente, en la medida que se la menciona únicamente en relación con su papel de lengua dominante en todos los ámbitos institucionales, y también, como la lengua impuesta a la población amazigófona, con lo cual, esta referencia tiene como propósito manifestar la relación de poder establecida entre el árabe y el resto de las lenguas nacionales, sobre todo con el amazige, que el "Rapport Alternatif" del año 2004 refleja claramente:

> "*La domination de l'espace public par l'arabe, langue officielle, renforcée par le dahir sur l'arabisation du 26/01/1965, a créé des situations gravement préjudiciables pour les Amazighs dans leur vie sociale et a contribué à l'amplification de ce sentiment d'infériorité vis-à-vis de la langue arabe, langue de la religion et des institutions*". Fragmento nº 5 (Rapport Alternatif del Congrès Mundial Amazigh)

Si analizamos detalladamente estos ejemplos nos damos cuenta de que la noción de árabe no está bien definida en la medida en que no especifica cuál es la variedad dominante y la que se impone en los ámbitos de uso citados en estos fragmentos. Es cierto que al principio se designa este árabe por "*langue officielle*" (lengua oficial). No obstante, el análisis que hemos hecho de la constitución marroquí en el proyecto de tesis y en otras investigaciones, y en concreto, del apartado dedicado a la lengua, nos mostró que también existe una ambigüedad en relación a la noción de árabe en este texto y en todos los discursos de carácter institucional legislativo (ver Moustaoui 2007 y 2006a) Consideramos, entonces, que esta indeterminación y ambigüedad en la noción de árabe es una característica, tanto del discurso dominante institucional-oficial como de estas variedades discursivas pertenecientes al discurso alternativo amazige.

En lo que se refiere a las lenguas y la diversidad lingüística, los únicos ejemplos que incluimos pertenecen al discurso alternativo amazige dominante (Le Manifeste Berbère, 2000); estos fragmentos consideran la diversidad como una riqueza: "*Nous croyons que la diversité est une richesse, et la différence un facteur de stimulation des facultés humaines*" –Fragmento nº 6–, mientras que

las lenguas están consideradas como un hecho social:

> "*Les langues n'ont jamais été autre chose que des institutions sociales créées par l'ensemble de leurs locuteurs. En tant que telles, elles se maintiennent, se développent, ou dépérissent, selon qu'elles font l'objet de soins ou restent à l'abandon, au gré des circonstances*." (Fragmento nº 8).

Después de este análisis, se percibe claramente que las estrategias de designación de las lenguas en el discurso alternativo amazige tienen una relación estrecha con las formas con que el discurso alternativo representa sus reivindicaciones y sus propuestas ya que dichas estrategias son, en cierta medida, una estrategia de argumentación a través de la cual legitima lo que reivindica y propone. Estas reivindicaciones se centran como hemos visto exclusivamente en la urgente oficialización del amazige y la creación de un marco jurídico que lo proteja y lo promocione social, política y lingüísticamente.

4. Conclusiones

Tras una aproximación sociolingüística de la situación multilingüe de Marruecos y de la utilización del enfoque crítico en el análisis de discursos sobre las lenguas y la diversidad lingüística y la política lingüística, podemos afirmar que existe una *jerarquización sociolingüística* entre las lenguas, que se manifiesta y se refuerza en el discurso dominante analizado. Constatamos también que dentro de esta situación existen lenguas enfrentadas en sus funciones y sus usos lingüísticos. Por un lado, encontramos dos lenguas claramente diferenciadas que se confrontan: una políticamente dominante por ser lengua oficial y por su amplio uso, el árabe clásico-estándar, y la otra por ser totalmente dominada, el amazige.

Por otra parte, la existencia de dos lenguas institucionales y estandarizadas –árabe clásico-estándar y francés– en el mercado lingüístico de Marruecos, con todo lo que esto implica, crea una ambigüedad que mantiene presente un conflicto que se extiende cada vez más. Estas condiciones conflictivas han creado hasta el momento un desequilibrio en la distribución de funciones, uso y mantenimiento de las lenguas de Marruecos y el establecimiento de estatus social.

En las conclusiones referentes al análisis del discurso, hemos de señalar que el debate y diálogo discursivos que se plantean actualmente en Marruecos en el ámbito de la política lingüística giran en torno a tres ejes fundamentales: la arabización, la francofonía y la amazigidad. Pero, nuestras conclusiones tienen que ver con dos de estos discursos, el relacionado con la arabización (el antiguo y el nuevo) y con la política oficial estatal –por ser el dominante–, y el relacionado con la amazigidad por ser el alternativo.

En primer lugar, a través del análisis de prácticas discursivas del monarca Hassan II (el discurso de la arabización), desvelamos cómo se impone una ideología, en este caso la nacional-arabista, que pretende lograr la homogeneización de los grupos para después ejercer un poder sobre ellos. Al mismo tiempo existe una contradicción en el seno de esta ideología, en la medida en que el discurso del rey defiende una sociedad monolingüe con un claro dominio del árabe y, a su vez, reivindica de forma implícita la necesidad de mantener la lengua francesa como lengua nacional pero sin ningún estatus. Las dos opciones son en realidad, portadoras de una ideología con dos intereses contradictorios: 1) la imposición del monolingüismo, la defensa de la tradición arabo-musulmana y la lucha contra todas las formas de colonización y 2) la apertura sobre el mundo occidental mediante el mantenimiento del uso del francés y de las otras lenguas extranjeras.

En lo que concierne el discurso del actual monarca Mohammed VI, hemos observado que a pesar de que hay un cambio en la representación de la diversidad, en la medida en que se ha ido incluyendo la noción de amazigidad y de la diversidad en general, se mantiene la idea de la identidad única de Marruecos. Pero, esta realidad discursiva no se contradice con la política lingüística oficial puesta en marcha durante el actual reinado; es decir, la política oficial del monolingüismo y el mono-culturalismo árabe. De todas formas, independientemente de las estrategias que usaba el rey para la representación de las lenguas y la diversidad lingüística, hemos desvelado que dichas estrategias conducen hacia la implantación de una categorización de las variedades lingüísticas de Marruecos, y por lo tanto, de un orden sociolingüístico que se articula perfectamente con la política del Estado marroquí en todos los ámbitos, concretamente en lo lingüístico.

En tercer lugar, en lo que se refiere al discurso alternativo amazige, su análisis nos conduce a las siguientes conclusiones: que todas sus representaciones se construyen en función y a base del discurso dominante

institucional oficial. Con lo cual, podríamos decir, precisamente, que el modelo sociolingüístico y la política lingüística que impone el poder, y que lo refleja discursivamente, son los que se convierten en objeto de contestación y oposición por parte del Movimiento Cultural Amazige. Esta contestación y oposición se traducen mediante la representación que hace de la diversidad y la propuesta de otro modelo sociolingüístico para su gestión, al menos la relacionada con el amazige. Este modelo sociolingüístico alternativo reflejado a través de un discurso alternativo, se caracteriza por ser diferente y opuesto al dominante; además, se caracteriza, también, por ser un discurso de legitimación aunque lo clasificamos dentro de la categoría de los discursos alternativos. Ello, se traduce en como se apoya para su legitimación en argumentos de carácter histórico, social, lingüístico y cultural. Unos argumentos que respaldan su tesis y contra-argumentan, como hemos visto en el apartado del análisis, la tesis que impone y difunde el discurso dominante institucional-oficial en el mercado de los discursos. Estos hechos muestran que el conflicto entre estas dos opciones es latente y visible a nivel discursivo y se extiende por tanto al resto de los niveles, fundamentalmente, el social y el político. Del mismo modo, este conflicto refleja las relaciones de poder que existen entre ambos grupos; incluso, hemos descubierto que el propio discurso alternativo en sus reivindicaciones apunta hacia la necesidad de eliminar dichas relaciones de poder, no sólo entre las lenguas, sino también entre los actores del MCA y el poder monárquico estatal, y por supuesto, entre los discursos de cada uno de ellos.

Por último, lo que llama más la atención de toda esta situación es el hecho de que circule a nivel público un discurso alternativo amazige y no circule en cambio un discurso alternativo a favor del árabe marroquí. Nosotros creemos que uno de los motivos de la ausencia de un discurso a favor del árabe marroquí es debido a que el discurso dominante lo excluye totalmente de sus representaciones por englobarlo simultáneamente en la denominación de lengua árabe. El mismo tipo de ausencia se daba durante la época del monarca Hassan II: cuando dicho monarca excluía el amazige de su discurso, se notaba una ausencia de discurso alternativo amazige. En conclusión, cabe considerar que si el discurso dominante se abre a todas las variedades lingüísticas lo más probable es que encontremos otros discursos alternativos que circulen a nivel social. Esto no quiere decir que a nivel privado no haya otros discursos; lo más probable es que exista un discurso(s) *privado(s)-cotidiano(s)* que tenga(n) su concepción sobre la cuestión de la diversidad lingüística, las lenguas, la identidad y la

política lingüística en Marruecos. Nuestra tarea, como sociolingüistas, en futuras investigaciones, será buscar, encontrar y analizar esta otra variedad de estos discursos y darles voz para que sean también tomados en consideración.

BIBLIOGRAFÍA

ABASSI, Ahmed (1977). *A sociolinguistics Analysis of Multilingualism in Morocco*. Tesis doctoral inédita, Universidad de Texas at Austin.

AOURID, Hassan (1999). *Le substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc. Analyse des discours islamiste et amazighe*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Mohammed V, Rabat.

BENTAHILA, Abdelali (1983). *Language Attitudes among Arabic-French Bilinguals in Morocco*. Clevedon: Multilingual Matters.

BLOMMAERT, Jan (1996): "Language Planning as a Discourse on Language and Society: The Linguistic Ideology of a Scholarly Tradition", en *Language problems and language planning*, nº 20 (3), pp. 199-222.

BOUKOUS, Ahmed (1995). *Société, langue et cultures au Maroc. Enjeux symboliques*. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

------- (1999): *Dominance et différence. Essai sur les enjeux symboliques au Maroc*. Casablanca: Editions Le Fennec.

BOURDIEU, Pierre (1993). "Le Marché linguistique", en *Questions de sociologie*. Tunis: Cérès Editions, pp.121-160.

------- (1977): "L'économie des échanges linguistiques", en *Langue Française* n º34, pp. 17-34.

CASTELLANOS I LLORENÇ, Carles (2005): "Comentarios y observaciones ineditos sobre la situación sociolingüística de Marruecos" (Trabajo inédito). Barcelona.

-------- (2000): *Llengua, dialectes i estandardització*. Barcelona: Octaedro.

-------- (1997): *El procés d'estandardització de les llengües, estudi comparatiu i aplicació a la llengua amazigha*, Tesis doctoral inédita, Departament de Traducció i d'Interpretació, Universitat Autònoma de Barcelona.

CHADLI, Malika (1994): *La politique linguistique du Maroc à travers les plans de l'éducation. 1956-1990*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Laval.

DENZIN, Norman. K (1970): "Strategies of Multiple Triangulation", en *The research act. A Theoretical introduction to Sociological methods*.

Chicago: Aldine Pub. Co, pp. 301-313.
------- (1970a): *Sociological methods. A sourcebook*, Chicago: Aldine Pub Co.
EL GHERBI, Ahmed (1993). *Aménagement linguistique et enseignement du Français au Maroc. Enjeux culturels, linguistiques et didactiques*. Mekhnès: Impression la Voix de Mekhnès.
ESSAKALLI, Myriem (1999). *Situation de la langue anglaise et de la culture américaine au Maroc: conséquences pour la francophonie*. Tesis doctoral inédita, Université de Paris 13.
FOUCAULT, Michel (1971). *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard.
------- (1969). *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
GRANDGUILLAUME, Gilbert (1983): *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. Paris: Maisonneuve et Larose.
HELLER, Monica (2003): *Eléments d'une sociolinguistique critique*. Paris: L'Harmattan.
--------- ; Labrie, Normand (2003a).): "Langue, pouvoir et identité : une étude de cas, une approche théorique, une méthodologie". En Heller, M & Labrie. N, dir., *Discours et identité. La francité entre modernité et mondialisation*, Cortil-Wodon: Éditions modulaires européennes, pp. 1-31.
KREMNITZ, George (1981): "Du bilinguisme au conflit. Cheminement de termes et de concepts", en *Langages*, nº 61, pp. 63-74.
LABRIE, Normand (2001): "Politique linguistique ou action politique ? Questions de méthodologie", en Peter H. Nelde, Rosita Rindler Schevre (eds), Asgard Verlag, pp. 61-75.
------ (1996): "Politique linguistique", En Goebel, H; Nelde, P, De Gruyter, dir., *Contact Linguistic. An International Handbook of Contemprary Research*, Vol (1,), Berlin-New York. pp. 826-834.
------- (1997): "Les conflits linguistiques au Québec et au Canada: vers une grille d'analyse", en *Etudes récentes en linguistique de contact*, Bonn: Dümmler, pp. 213- 225.
LAROUSSI, Foued (1997). (dir). *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Rouen: Publications de l'Université de Rouen.
MOATASSIME, Ahmed (1992). *Arabisation et langue française au Maroc: un aspect sociolinguistique des dilemmes du développement*. Paris: P.U.F.
MOUSTAOUI, Adil (2007): *Lenguas, identidades y discursos en Marruecos*, Tesis doctoral publicada, Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 382 pp. URL:

http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0124108-150539/

-------- (2006): *Lengua y legislación en Marruecos*, Working Papers nº 22, Barcelona, Publicaciones del CIEMEN/MERCATOR, 55 pp. URL: http://www.ciemen.cat/mercator/

-------- (2006a): "El nuevo modelo de política lingüística en Marruecos y la legislación que lo sustenta" en *Al-Andalus-Magreb*, nº 13, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 231-250.

-------- (2005): "La diglosia y la poliglosia como proceso de subordinación lingüística: estudio del caso de Marruecos", en *Revista de Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, nº 9, pp. 139-149.

-------- (2004): "Conflicto lingüístico y política lingüística en Marruecos: una propuesta de análisis". en *Documentos del Congreso. Diversidad lingüística, sostenibilidad y paz,* Barcelona, Linguapax. URL: http://www.linguapax.org/congres04/pdf/1_moustaoui.pdf

------- (2003): *La política lingüística de Marruecos a través del análisis del discurso político*, Trabajo de Investigación inédito para la obtención del DEA, Departamento de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad Autónoma de Madrid.

NINYOLES, Rafael (1972): *Idioma y poder social*, Valencia:Tecnos.

WA'IZĪ, al-Ḥusayn (2000): Naš'a al-ḥaraka al-ṯaqāfiyya al-amāzīġiyya bi-l-Maġrib. Al-Ribāṭ, maṭba'at al-ma'ārif al-ŷadīda.

الحيسن، وعزي (2000): *نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب*. الرباط، مطبعة المعارف الجديدة.

WODAK, Ruth (2003): "El enfoque histórico del discurso". en Wodak, Ruth; Meyer, Michael (eds): *Métodos del análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, pp. 101-141.

WODAK, Ruth; Reisigl, Michael (2001): *Discourse and Discrimination. Rhetorics of Racism and Antisemitim*, London & New York: Routledge.

WODAK, Ruth et al (1999): "The discursive construction of national identity", en *Discourse & Society*, nº 10 (2), pp. 149-173.

------- (2000): "¿La sociolingüística necesita una teoría social? Nuevas perspectivas en el Análisis Crítico del Discurso", en *Discurso y Sociedad,* nº 2 (3), pp. 123 -14.

EL TEMA "LOS OJOS DE LA AMADA SON COMO LOS DE LA GACELA" ENTRE LA POESÍA ÁRABE Y LA DE EL SOLITARIO, AROLAS Y ZORRILLA

Ṣabīḥ **ṢĀDIQ**[*]
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 253-274

Resumen: Los poetas árabes comparan los ojos de la amada con los de la gacela, y los poetas españoles como Estébanez Calderón , Juan Arolas y José Zorrilla han hecho lo mismo. Existe la posibilidad de que estos poetas hayan tomado esta idea de la literatura árabe, por sus intereses continuos en la cultura árabe, a través de las traducciones de la poesía árabe tanto al español como a otras lenguas en el siglo XIX.

Palabras Clave: Literatura árabe; Literatura comparada; Literatura romántica española; Estébanez Calderón; Juan Arolas; José Zorrilla.

Abstract: Arab poets compare the eyes of the beloved with those of the gazelle.The poets Estébanez Calderón, Juan Arolas and José Zorrilla did the same. The possibility exists that these poets took this idea from Arabic literature, for their lasting interest in Arab culture, through translations of Arabic poetry both to Spanish and other languages in the XIX century.

Key Words: Spanish literature; Arabic literature; Comparative Literature; Estébanez Calderón; Juan Arolas; José Zorrilla

[*] E-mail: sabihsadiq@yahoo.com. Profesor asociado en la Universidad Autónoma de Madrid.

La gacela se relaciona, en general, con el desierto, que es la zona típica de la vida antigua árabe. La forma de la gacela, y su rapidez, esbeltez, etc., dio al árabe la idea de compararla con la mujer, y así la adoptó en su literatura, e incluso en su vida cotidiana también, como símbolo de belleza desde la época anteislámica hasta hoy.

En otros pueblos, a la gacela se la considera un animal "emblemático del alma o de la sensibilidad humana. Desde la época más primitiva aparece con frecuencia hasta el período románico en el acto de huir o de ser agredida por un león u otra fiera. De este modo simboliza la persecución de las pasiones y del aspecto agresivo, autodestructor, del inconsciente"(1) y "parte de su prestigio lo debe el ciervo a sus características físicas: su belleza, su gracia, su agilidad. Por su papel de mensajero de los dioses, el ciervo puede considerarse como la antítesis del macho cabrío"(2)

En *Las mil y una noches*, una de cuyas bases es de origen persa, se repite bastante la idea de una mujer gacela, no sólo para compararla con la belleza de la mujer sino que se convierte la misma gacela en una mujer, como en esta fábula en la "Historia del primer anciano y la cierva" de *Las mil y una noches*, que dice:

> "Esta cierva, señor –dijo el anciano dirigiéndose al genio–, es prima mía y además mi esposa. Contaba doce años de edad cuando me casé con ella, y por lo tanto debió considerarme como padre, pariente y marido…"(3)

Lo que llamó la atención a los poetas árabes, desde la época ŷāhilī es la belleza de los ojos de la gacela, por esto describieron los ojos de sus amadas como los de la gacela, pero hay que destacar que otras literaturas, como la persa por ejemplo, se interesaron también por esta comparación.

En la literatura árabe hay abundantes textos al respecto, y algunos fueron traducidos a varios idiomas, de aquí viene la posibilidad de que haya influido esta idea en otras lenguas como la española.

---

(1) CIRLOT, Juan Eduardo: *Diccionario de símbolos*, Madrid, Ediciones Siruela, 8ª ed. 2004, 219.

(2) CIRLOT, Juan Eduardo: *Diccionario de símbolos*, 135.

(3) *Las mil y una noches*, cuentos orientales, traducidos del árabe por A. Galland, traducción española de Pedro Pedraza y Páez, Editorial Ramón Sopena, Barcelona, 1978, 34.

1. En la poesía romántica española del siglo XIX

La idea de los ojos bellos como los de una gacela se puede encontrar en la poesía romántica española; ya en 1831, Serafín Estébanez Calderón (1799-1867), *el Solitario*, escribió: "La gacela herida?/ Los hermosos ojos/ De negras pupilas". Luego le siguió, en 1838, Juan Arolas (1805-1849) que dijo en uno de sus poemas: "Tener juventud graciosa/ Seno puro, tez de rosa,/ Pie de armiño,/ Y ojos vivos de gacela". Año más tarde, en 1839, José Zorrilla (1817-1893) escribió "Gacela del mirar dulce/ la llamó un árabe errante", y la poetisa María Josefa Massanés también se ha inspirado en esta comparación para decir "Yo no trocaría, esclava,/ mi tez por tu tez morena,/ ni tus ojos de azabache/ por mis ojos de gacela". A partir de 1877, José Zorrilla repetía esta imagen en su poesía; dice en 1877: "para mí tienes/ todas las perfecciones,/ todos los bienes./ Tienes de la gacela/ los ojos francos", un año más tarde escribe: "Donde hay ojos, si tú sales,/los tuyos son los primeros …/Antílope de ojos graves"; y en 1888: "con su apostura de sirena,/ sus grandes ojos de corza".

Como es bien sabido, la literatura árabe está llena de comparaciones entre los ojos de la mujer y los de la gacela. Algunos de estos textos fueron trasladados a la lengua española, por lo menos, desde 1801, cuando publicó la revista *Memoria literaria* (Madrid) partes de la *Mu'allaqa* de Imru' l-Qays en la que dice: "con ojos desfallecientes de amor, como los de una gacela", más tarde, en 1833, se publicó el libro del Conde de Noroña: *Poesías Asiáticas*, que contiene los mismos versos: "Se aparta y vuelve su apacible rostro/ Mirando tiernamente, como suele/ La recelosa madre del cervato". En este mismo libro del Conde de Noroña podemos observar otro ejemplo, árabes y persas: "¡ay! *Soada* se fue; lleno de angustia…/ Creí ver en *Soada* la mañana,/ Que de nosotros se ausentó ligera,/ Un cervatillo con la voz aguda,/ Con faz modesta, y con renegros ojos", otro como: "Porque *Abla* es una gazela (sic)/ Que solo el león la caza/ Con ojuelos adormidos". En 1859, el arabista Francisco Javier Simonet tradujo estos versos al español: "*Abla* es la gacela, que caza el león con sus ojos enfermos de amor, pero puros".

Además hay bastantes textos que contienen esta idea y que fueron traducidos a varias lenguas como el latín, el francés y el inglés.

2. En la poesía española del siglo XIX:

En la poesía española del siglo XIX se pueden encontrar al menos cuatro poetas que repiten esta idea: Serafín Estébanez Calderón, el Padre Juan Arolas, María Josefa Massanés y José Zorrilla:

En 1831, Serafín Estébanez Calderón escribió en su poema "La gacela", en *Poesías del Solitario* :

¿Ves por el collado
pasar fugitiva,
Turbada y doliente
La gacela herida?
Los hermosos ojos
De negras pupilas,
¿La ves a los cielos
Alzar dolorida?
Procura, aunque en vano,
Con mortal porfía
Librarse del dardo
Que infiel le lastima.

Cansada se postra,
Y su mal no alivia,
Ni la clara fuente
Ni la sombra amiga;
Hasta que luchando
Con triste agonía
Cual tu tierno amante
Perderá la vida(4).

Esta comparación se repite en la poesía del Padre Juan Arolas en su poema "La Sultana", de 1838. Quizá merece mencionarse que Serafín Estébanez Calderón escribió "Librarse del dardo" y Arolas dice "Cuando el dardo la desvela del cariño", dice Arolas:

¡Quién tendrá dichas mayores
Que privar en los amores
Por bonita,

(4) ESTÉBANEZ CALDERÓN, Serafín (el Solitario): *Obras Completas,* edición, prólogo y notas de D. Jorge Campos, Madrid, Atlas, 1955. I, 18-19.

Dormir en lecho de grana
Y llamarse la sultana
Favorita!
[...]
Tener juventud graciosa,
Seno puro, tez de rosa,
Pie de armiño,
Y ojos vivos de gacela
Cuando el dardo la desvela
Del cariño![5].

Parece que ya desde 1839 José Zorrilla sabía que esta idea era árabe, pues escribió, en este año, en su poema "Justos por pecadores":

Es Clara una hermosa niña
que en la faz muestra gentiles
de sus diez y siete abriles
los encantos a la vez.
[... ... ...]
Gacela del mirar dulce
la llamó un árabe errante,
sol, azucena y diamante
las gitanas que la ven[6].

Ya desde 1877 Zorrilla intensifica esta comparación y la repite varias veces en su poesía, y destaca la expresión "los ojos francos", como en su poema "A Rosa":

Mi vida es el aliento
que tú respiras:
mi luz la de los ojos

(5) AROLAS, P.: *Poesías*, edición y prólogo de José R. Lomba y Pedraja, Madrid, Clásicos Castellanos 95, Espasa-Calpe, 1958, 209; *Obras de Juan Arolas Bonet*, edición y estudio preliminar de Luís F. Díaz Larios, Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1984, II, 82.

(6) ZORRILLA, José.: *Obras Completas*. Ordenación, prólogo y notas de Narciso Alonso Cortés. Valladolid, Librería Santarén, 1943. I, 258.

con que me miras:
para mí tienes
todas las perfecciones,
todos los bienes.
Tienes de la gacela
los ojos francos,
y en tu cuello de garza
cambiantes blancos;(7).

Un año después, en 1878, Zorrilla una vez más, publica otro poema, con el título "A Leila", en *Gnomos y mujeres*, e insiste en la comparación:

Te amo más que a mi vida; para mí tienes
todas las perfecciones, todos los bienes;
tienes de la gacela
los ojos francos,
y en tu cuello de garza cambiantes blancos;
del antílope tienes la ligereza,
la oropéndola envidia tu gentileza(8).

Aquí vemos que estos versos son los mismos de "A Rosa", dispuestos de otro modo.

Y otra vez, en 1878, escribe Zorrilla sobre la gravedad de los ojos de la amada, en "A Aurora":

Donde hay ojos, si tú sales,
los tuyos son los primeros;
porque tus ojos son tales,
que solo son dos luceros
a tus dos ojos iguales
[...]
gacelas de ojos serenos
que radian con tal limpieza

(7) ZORRILLA, *Obras Completas*, II, 19.
(8) ZORRILLA, *Op. Cit.,* II, 396.

que la de la luz es menos,
dame la limpia pureza
de tus ojos de luz llenos:
[...]
Antílope de ojos graves,
cuyos serenos destellos
se extienden en hilos suaves,
dame el hilo con que sabes
prender las almas en ellos(9).

Y en "El Canto del Romero", Zorrilla escribe sobre la grandeza de los ojos, en, 1885, dice:

Una palidez muy suave
que apenas la descolora,
la da entre el nácar y el ópalo
una tinta deliciosa:
y más que nunca atractiva,
más que nunca encantadora,
con su apostura de sílfide
pensativa y melancólica,
con su apostura de sirena,
sus grandes ojos de corza
su andar gracioso de antílope
y su tristeza de tórtola(10).

Una poetisa poco conocida, María Josefa Massanés, en una "Oriental", dice:

Yo no trocaría, esclava,
mi tez por tu tez morena,
ni tus ojos de azabache
por mis ojos de gacela.
ni los blondos rizos míos

(9) ZORRILLA, *Op. Cit.*, II, 405-6.
(10) ZORRILLA, *Op. Cit.,* II, 315.

por tu negra cabellera,
ni mis ricos borceguíes
por tu menuda chinela...[11].

Se puede añadir a estos textos otro más en prosa del poeta Serafín Estébanez Calderón titulado "Híala, Nadir y Bartolo"; dice:

> - ¡Oh, virgen hermosa! Tú no puedes ser sino Híala; tus acentos me revelan algo más celestial que las vulgares bellezas del serrallo; tus ojos de gacela me manifiestan quién tú eres"[12].

Calderón añade a pie de página que "*Híala* lo mismo que gacela": Se trata, sin duda, de *ayyil* أيل, "ciervo".

3. En la poesía árabe traducida al español:

Hay varios textos árabes que contiene esta idea y fueron traducidos al español o a otras lenguas, antes o durante el siglo XIX, y pudieron haber sido leídos por los poetas románticos españoles. Son textos de grandes poetas árabes como Imru'l-Qays, Ka'b b. Zuhayr, al-Mutanabbī y 'Arabšāh, entre otros.

Respecto a las traducciones de los textos árabes al español tenemos los siguientes textos:

a) El poeta Imru'l-Qays (...- 545) describe, en su *Mu'allaqa*, la mirada de su amada como la de una gacela:

تَصدّ وتُبدي عن أسيل وتتقي بناظرة مِن وحش وَجْرَة مُطفِلِ[13]

(11) PEERS, E. A.: *Historia del movimiento romántico español*, Madrid, Gredos, 1954, II, 340.

(12) ESTÉBANEZ CALDERON: *Obras Completas,* II, 235.

(13) AL-ZAWZANĪ: *Šarḥ al-Mu'allaqāt al-Sab'*, Beirut, Dār al-Qalam, (s.a.) 28-9.
El texto de las *Mu'allaqāt* ha sido traducido varias veces a las lenguas occidentales. Al latín en 1774 por G. Jones (1746-1794) en *Poeseos Asiaticae Commentariorum*, Lepzig, 2º ed. Haeredes Weidmanni et Reichivm, 1777. 76. [1 ed. London, 1774]: "Se avertit, ac detexit molles genas, circumspiciens, / Tenero aspectu velut timida hinnulorum mater". Jones aclara que: "Confert languidos puellae oculos, amoris plenissimos, cum cervae tenerrimo aspectu", 76. Otra vez por W. Jones, en 1782, al inglés en *The works of Sir William Jones*, 2º ed. London, 1807, 13. [1º ed. London, 1782]: "She turned aside, and displayed her soft cheek: she gaves a timid glance with languishing eyes, like those of a roe in the groves of WEGERA looking

"mostrando evasiva un lozano (rostro) y protegiéndose con la mirada de una hembra de *Wagra* con cría"[14].

En 1801 el orientalista Langlés lo tradujo al español en la revista *Memoria literaria*:

> "Al apartarse me ofreció su encantadora mexilla (sic), y con ojos desfallecientes de amor, como los de una gacela que tiernamente acaricia sus hijuelos, fixó (sic) en mi furtivamente una tímida mirada"[15]

En 1833 el Conde de Noroña tradujo este verso al español:

> "Se aparta y vuelve su apacible rostro
> Mirando tiernamente, como suele
> La recelosa madre del cervato[16].

Noroña anota a pie de página aclarando el sentido que "La madre del cervato. Compara los lánguidos ojos de la muchacha con la ternísima mirada de la cierva"[17].

b) El poeta al-Mutanabbī (915-956)[18] trae en un verso cuatro comparaciones:

---

tenderly at her young". Caussin de Perceval lo vertió al francés, en 1847, en *Essai sur l'Histoire des arabes*, Paris, Didot, 1847, II, 328: "Si elle se détourne, elle montre le profil d'une joue charmante; si elle regarde en face, ses yeux ont la même expression que ceux de l'antilope de Wadjra veillant sur son jeune faon. Son col, comme celui du rîm, (Sorte de gazelle blanche) se redresse avec élégance ; mais le col du rīm n'est point paré des ornements qui décorent le sien".

(14) Trad. Federico Corriente y Juan Pedro Monferrer Sala, *Las Mu'allaqāt*, *Las diez Mu'allaqāt*, Hiperión, Madrid, 2005, 101, y añaden: "Los ojos de ciertos herbívoros de gran talla, generalmente llamados vacas, pero más precisamente identificable con el anta o el órix, son constante tropo o metáfora para describir bellos ojos femeninos".

(15) LANGLÉS, C.: "Extracto de una memoria sobre la lengua y la literatura arábiga", en *Memoria literaria*, Madrid, 1801, I, parte 2, p. 102.

(16) CONDE DE NOROÑA: *Poesías asiáticas puestas en verso castellano,* por Don Gaspar María de Nava, Paris, Imprenta de Julio Didot Mayor, 1833. 168.

(17) CONDE DE NOROÑA: *Poesías asiáticas,* 169.

(18) Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Mutanabbī, el mayor poeta árabe, nació en 910 (303 H.) en al-Kūfa, era el poeta preferido del príncipe Sayf al-Dawla de Alepo. Murió cerca de Bagdad en al-Nu'mamiyya

بَدَتْ قَمَراً ومالتْ خَوْطَ بانٍ وفاحتْ عنبراً ورنتْ غزالا[19]

En 1859, el orientalista español Francisco Javier Simonet tradujo este verso así:

> "Brilló su rostro como la luna, movióse cual la rama del ban, y fué su olor el del ámbar, y su tierna mirada la de la gacela[20].

c) El poeta Ka'b ben Zuhayr[21] dice al principio de su famoso poema *al-Burda* acerca de Su'ād:

بانت سعادُ فقلبي اليومَ مبتولُ مُـتَـيـّمٌ اثرها لمْ يُـجْزَ مكبول
وما سعاد غداةَ البينِ اذ رَحَلوا إلا أغنّ غضيض الطرف مكحول[22]

---

en 965 (354 H.). Véase: IBN JALLIKĀN: *Wafayāt al-A'yān*, ed. 'Abbās, I, 120-5. GARCÍA GÓMEZ, En: *Cinco poetas musulmanes*, Madrid, 2º ed., Colección Austral, Espase-Calpe, 1959, 20-65.

(19) MUTANABBĪ: *Dīwān al-Mutanabbī*, ed. de al-Barqūqī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirut, 1400 - 1980, III, 340; IBN JALLIKĀN: *Wafāyāt al-A'yān wa 'anbā' al-zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut, Dār al-Ṯaqāfa, 1971, III, 372. Este verso fue traducido al latín, en 1774, por G. Jones, en *Poeseos Asiaticae*, 23: "Tanqam luna enituit, et tanquam ramulus myrobalani delicatè se inflexit; et ambari odorem habuit, hinnuleique tenerum aspectum". Y al inglés dos veces, la primera en 1839, por el orientalista Edward William Lane en *The arabian night's entertaiments* (London, Knight, 1839, II, 267): "She appeared as a moon, and inclined as a willow - branch; diffused an odour like ambergris, and looked with eyes like a gazelle's". Y la segunda por el orientalista Slane en *Ibn Khallikan's biographical dictionary* (Paris, 1840, II, 311): "In her aspect, a moon: in her movements, a branch of willow: in odour, ambergris: in looks, a gazelle.

(20) SIMONET, F. J.: "Sobre el carácter distintivo de la poesía árabe", *La América,* Madrid, 1859, III, nº 1, (8-9) p. 9.

(21) Hijo del famoso poeta Zuhayr b. Abī Sulma. Vivió entre la ŷāhiliyya y el islám. Tiene un *Dīwān*, comentado por Abū Sa'īd al-Sukkarī. Murió en 645 (26 H.). Véase: *al-Agānī,* XVII, 147-152. *EI,* 2º ed. IV, p. 330. Jaime Sánchez Ratia tradujo *al-Burda*, en su libro *Treinta poemas árabes en su* contexto, Hiperión, Madrid, 1998, pp. 48-57. Asimismo, Juan Vernet tradujo buena parte de *al-Burda* en su libro *Literatura árabe,* Nueva Colección Labor, Barcelona, 1972, pp. 296-7.

(22) MUTANABBĪ: *Dīwān al-Mutanabbī*, ed. de al-Barqūqī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirūt, 1400 - 1980, III, 340; IBN JALLIKĀN: *Wafayāt al-A'yān wa-anbā' al-zamān*, ed. Iḥsān `Abbās, Beirut, Dār al-Ṯaqāfa, 1971, III, 372. G. Jones tradujo el fragmento de Ka'b al latín, en 1774 (*Poeseos Asiaticae*, p. 297): "Abiit (amica mea) Soâda et cor meum hodiè dolore percitum, (relinquitur) / Amore confectum, et vinculis constrictum, à quibus nulla est redemptio. / Soâda

"Su'ād se ha alejado y mi corazón, hoy está afligido, encadenado y preso, esclavo del recuerdo. / Su'ād, la mañana de la separación cuando emprendió el viaje, no era más que una gacela de voz agradable, mirada tierna y ojos alcoholados"(23).

En 1833, el Conde de Noroña lo vertió al español:

"¡ay! *Soada* se fue; lleno de angustia
Dejó mi corazón, de amor herido,
Y con terribles vínculos atado
Que no hay manera alguna de romperlos.
Creí ver en *Soada* la mañana,
Que de nosotros se ausentó ligera,
Un cervatillo con la voz aguda,
Con faz modesta, y con renegros ojos(24).

d) En el libro *Sīrat 'Antara* describe el poeta a su amada 'Abla así:

وعبلةُ ظبيةٌ تصطادُ أسداً بأجفان سقيمات صحاح(25)

Este poema fue traducido al español por el Conde de Noroña, en 1833:

Porque *Abla* es una gazela (sic)
Que solo el león la caza
Con ojuelos dormidos,

autem, mane quo discessit, et abiit, (tribus) / Nisi aliud erat, nisi hinnulus stridulam haben vocem, / demisso vultu, oculis nigris praeditus".

(23) Trad. de Juan Vernet: *Literatura árabe*, Barcelona, Nueva Colección Labor, tercera edición, 56; ed. El Acantilado, 2002, 75. La traducción de Jaime Sánchez Ratia es así (*Treinta poemas árabes*, 49): *Su'ad* se ha ido, y mi corazón hoy está consumido, / Cautivado por sus huellas, no rescatado, encadenado, / Pues ella, la mañana de la separación, cuando partieron, / No era más que un antílope, de mirada esquiva, alcoholada".

(24) CONDE DE NOROÑA: *Poesías asiáticas,* 170.

(25) JONES: *Poeseos Asiaticae*, 326. Este verso fue traducido al latín, en 1774, por Jones en *Poeseos Asiaticae*, 326: Abla vero est capreola, quae leonem venatur / (Cilis) oculis tanguidis, sed integris.

Pero ardientes como brasas[26].

Y otra vez al español por F. J. Simonet, en 1859:

"Abla es la gacela, que caza el león con sus ojos enfermos de amor, pero puros"[27].

e) El poeta 'Arabšāh (1389-1450)[28] usa esta comparación con ambos sexos:

مِن كل ظبي أحور أو ظبية تُزري بحور
نَشَرَ الجمالُ عليهم ثوبَ الدلال على حبور[29]

El Conde de Noroña vertió el poema de 'Arabšāh, en 1833, al español:

Y brillaron también con su presencia
Los cervatillos de encendidos ojos,
Y las cabrillas que a las *Huris* vencen.
La hermosura vistiólos con un manto
De sabrosos placeres y alegría[30].

4. En la poesía árabe traduciada a otras lenguas:

Además de los textos mencionados, hay también otros textos árabes que fueron traducidos a otras lenguas como el latín, el francés y el inglés, son:

(26) CONDE DE NOROÑA: *Poesías asiáticas,* p. 99.

(27) SIMONET, Francisco Javier: "Sobre el carácter distintivo de la poesía árabe",*La América*, Madrid, 1859, III; nº 1, p. 9.

(28) Aḥmad b. Muḥammad, historiador, literato y traductor. Nació en Damasco en 1389 (791 H.), viajó a muchos lugares de Oriente, murió en Egipto en 1450 (854 H.).

(29) JONES: *Poeseos Asiaticae*, 262. Este fragmento fue traducido al latín en 1774, por G. Jones en *Poeseos Asiaticae*, 264: "Omnes hinnuli pulchris praediti oculis, aut capreolae contemptas reddentes nymphas coelestes: Vestiit eos pulchritudo chlamyde deliciarum ac laetitiae". Acerca de la palabra أحور، حوراء , dice Al-Baṭalyawsī: الحوراء. التي في عينها حور وهو صفاء سواد العين وصفاء بياضها. "Al-ḥawrā´: que tiene el ojo *ḥawar,* es decir, nitidez de la negrura y la blancura del ojo". Véase: AL-BAṬALYAWSĪ: *Šarḥ al-Aš'ār al-sitta al-ŷāhiliyya,* ed Nāṣīf Sulaymān 'Awwād, Bagdad, Wizārat al-Ṯaqāfa, 1979, 200.

(30) CONDE DE NOROÑA, *Poesías asiáticas,* 178.

a) En otra *Mu'allaqa*, la de Ṭarafa (...- 600)[31] leemos:

وفي الحي أحوى ينفض المرد شادن مظاهر سمطي لؤلؤ وزبرجدِ[32]

que en la traducción española de F. Corriente es:

"En el aduar hay una joven (gacela) de
oscuros labios; que ramonea el arāk:
llevando dos collares de perlas y topacios[33].

El texto de la *Mu'allaqa* de Ṭarafa, fue traducido al latín, al inglés y al francés. El orientalista G. Jones lo tradujo, en 1774, al latín:

"In tribu autem erat hinnulus fuscos habens oculos, qui recentes baccas decussit, exhibens duo fila margaritarum et smaragdorum[34].

Y fue traducido al inglés por W. Jones en 1782:

(31) Ṭarafa b. al-'Abd, uno de los autores de *Mu'allaqāt*, nació en el desierto de al-Baḥrayn alrededor del año 538 (86 antes de la H.) y se trasladó a varios lugares de Arabia; lo mató el rey 'Amr b. Hind, en 564 (60 antes de la H.). Véase: IBN QUTAYBA: *al-Ši'r wa-l-šu'arā'*, ed. M. J. de Goeje, Leyden, Brill, 1904, 85-96.

(32) AL-ZAWZANĪ: *Šarḥ al-Mu'allaqāt al-Sab`*, 63; *Dīwān Ţrafa ben al-`Abd*, ed. al-Bustāni, Dār Ṣādir, Beirut, 1961, 20.

(33) CORRIENTE, F.: *Las Mu`llaqāt*, 81. El traductor añade esta nota sobre el *arāk*: "Arbusto espinoso, cuyo fruto contiene un jugo que tiñe de oscuro; es frecuentemente consumido por los antílopes que, para alcanzarlo sin herirse, han de estirar el cuello al máximo. Con este tropo los poetas sugieren la longitud del cuello, muy estimada en la estética árabe. Así, pues, "ramonear el arāk" significa tener un largo cuello y oscuros labios. Para explicar los matices de las traducciones latina de 1774, la inglesa de 1782 y la francesa de 1847 conviene decir que, en su traducción española, F. Corriente se quedó con uno de los dos significados de la palabra *aḥwa* = oscuros labios, y dejó el otro, que es "oscuros párpados". El comentarista al-Zawzanī aclaró el verso en este texto (*Šarḥ al-Mu'allaqāt al-Sab`*, 63-4):
"الأحوى الذي في شفتيه سُمرة...والشادن أحوى لشدة سواد أجفانه ومقلتيه...يقول وفي الحي حبيب يشبه ظبيا أحوى في كحل العينين وسمرة الشفتين... "
" *Al-Aḥwa* es el que tiene oscuros los labios - y el antílope es *aḥwa* por tener muy oscuros los párpados y los ojos... Dice (el poeta): "en el aduar hay una amada que parece un antílope *aḥwa* por el kohl de sus ojos, y lo oscuro de sus labios... (p. 81).

(34) JONES, G.: *Poeseos Asiaticae Commentariorum*, 31.

"In that tribe was a lovely antelope with black eyes, dark ruddy lips, and a beautiful neck gracefully raised to crop the fresh berries of ERAC, a neck adorned with two strings of pearls and topazes"[35].

Una traducción latina, parcial, apareció en 1816, en el libro de V. E. Menil sobre 'Antara:

"شادن مظاهر سمطي لؤلؤ وزبرجد"

"Hinnulus duobus margaritis et smaragdi filis insignis"[36].

Caussin de Perceval lo vertió al francés en 1847:

"Dans la tribu est une jeune beauté, dont le col est orné d'un double rang de perles et de topazes; gracieuse comme la gazelle qui a les paupières et les lèvres noires, qui se nourrit des fruits de l'arâc"[37].

b) En *Las mil y una noches*, aparece también esta idea, como en el cuento de "al-Ḥasan al-Baṣrī" cuando éste describe a una joven que le gustó:

"كانت مِن أجمل ما خلقَ الله في وقتِها، وقد فاقت بحُسنِها جميعَ البشر، لها فم كأنه خاتم سليمان، وشعر أسود مِن ليل الصدود، على الكثيب الولهان، وغرة كهلال رمضان، وعيون تحاكي عيون الغزلان..."[38]

"que era el ser más perfecto creado por Dios en su época, pues sobrepujaba con su belleza a todos los seres humanos. Tenía una boca que parecía el sello de Salomón; un cabello negro como la noche en que el amante triste se separa de la amada; su frente brillaba como la luna de ramadán; los ojos competían

(35) JONES, W.: *The works of Sir William Jones,* 24.
(36) MENIL, Vincentius Elias: *Antarae poëma Arabicum Moallakah cum integris Zuzenii scholiis*' Lugduni, 1816. p. 219.
(37) CAUSSIN DE PERÇEVAL: *Essai sur l'Histoire des arabes*, II, 352.
(38) *Alf layla wa-layla*, El Cairo, ed. al-Taqaddum, 1325 H, IV, 19.

con los de las gacelas"[39].

El orientalista Trébutien lo tradujo, al francés en 1828:

"Ḥassan ne pouvait détourner les yeux de cette belle des belles dont les charmes surpassaient tout ce que l'imagination peut rêver de plus parfait. Sa bouche ressemblait au sceau de Salomon; ses cheveux étaient longs et noirs comme une ténébreuse nuit d'hiver; ses yeux avaient le tendre éclat des yeux de la gazelle"[40].

En 1839, el orientalista Edward William Lane lo tradujo al inglés:

"who was the most lovely person that God had created in her time, surpassing in her beauty all human beings. She had a mouth like the seal of Suleymán, and hair blacker than the night of estrangement is to the afflicted, distracted love, and a forehead like the new moon of the gazelles"[41].

c) Un texto árabe dice de una joven:

"...وحاجبين كأنما خـــُـــطـــّا بقلم، أو سُـــوّدا بحمم، تقوّسا على مثل عين الظبية العبهرية"[42]

...y dos cejas que parecen dibujadas a lápiz, o ennegrecidas con carbón, arqueadas como las de una gacela.

(39) Trad. Juan Vernet en *Las mil y una noches*, Barcelona, Editorial Planeta, tercera edición, 1957, III, 337.

(40) *CONTES INÉDITS DES MILLE ET UNE NUITS,* extraits de l'original arabe par M. J. de Hammer, traduits en français par M. G. S. Trébutien, Paris, 1828, II, 202-3. En una nota sobre la gacela dice: "Les Arabes expriment la beauté d'une femme en disant qu'elle a les yeux d'une gazelle. Toutes leurs chansons amoureuses ne parlent que des yeux noirs et des yeux de gazelle; et c'est à cet animal qu'ils comparent toujours leurs maîtresses, pour faire tout d'un coup le portrait d'une beauté achevée. Effectivement, il n'y a rien de si mignon ni de si joli que ces gazelles; on voit surtout en elles une certaine crainte innocente qui ressemble fort à la pudeur et à la timidité d'une jeune fille: LA ROQUE, *voyage en Palestine*". III, 408.

(41) LANE: *The Arabian night's entertainments*, III, 408.

(42) FREYTAG, G. G.: *Arabum Proverbia,* vocalibus instruxit, latine vertit, commentario illustravit et sumtibus suis edidit, Osnabrück, Biblio Verlag, 1968, III, 443. [1 ed. Bonnae ad Rhenum, 1843].

El orientalista G. W. Freytag lo tradujo al latín, en 1839:

"duo supercilia tanquam calamo picta aut carbone superducte, nigra, quae sicut oculus dorcadis pulchrae curva sunt"(43).

d) Otro poeta de *Las mil y una noches*, dice:

تَــعَــشّقْتُ ظبياً ناعسَ الطرف احورا تحار غصون البان منه إذا مشى(44)

"Estoy enamorado de una gacela de soñolientos ojos negros. Las ramas de ben se inclinan cuando anda"(45).

Este verso fue traducido, al inglés, por Edward Willim Lane, en 1840:
"I am enamoured of a fawn with languishing black eyes: the willow-branches envy him when he walketh"(46).

e) En un poema del cuento "Ḥasan al-Ṣā'ig" el orientalista Lane traduce la palabra *Aḥwar* por *gacela*, y en los ejemplos árabes de diversas ediciones que he consultado no he encontrado la palabra *gacela*. El verso dice:

قوامكَ فتــّانٌ وطرفكَ أحور ووجهك مِن ماء الملاحة يقطر(47)

"Tu figura seduce, tus ojos son de hurí; en tu cara gotea el agua de la belleza"(48).

En inglés, según Edward Willim Lane, en 1841:

"Thy shape is enticing, and thine eye like the gazelle's, and thy face drippeth with the water of beauty(49).

(43) LANE: *Op. Cit.,* II, 592.
(44) *Alf layla wa-layla,* ed. al-Taqaddum, II, 141.
(45) VERNET, Juan: *Las mil y una noches*. I, 1008.
(46) LANE: *The arabian night's entertainments*, II, 267.
(47) *Alf layla wa-layla*, IV, 29.
(48) VERNET, Juan: *Las mil y una noches* III, 325.
(49) LANE*: The Arabian night's entertainments*, III, 422.

f) En el mismo cuento hay otro poeta que dice:

حورٌ تَميس كغزلان النقا سفرت عن بهجة لو رآها الأوليا علقوا[50]

"Ojos de hurí que brillan como los de gacelas descubren una belleza capaz de enamorar a los santos que la vieran[51].

E. W. Lane lo traduce, al inglés, en 1841, como sigue:

"With black eyes, and proud gait, like the gazelles of the sand-hill, they shewed beauty of which the saints, if they saw it, would be enamoured"[52].

g) En el libro *Wafayāt al-A'yān*, de Ibn Jallikān, que fue traducido al inglés por el orientalista M. G. Slane entre 1843 y 1871, hay varios textos sobre este tema, como este fragmento de 'Abd Allāh b. Ṭāhir[53]:

نحنُ قومٌ تُلينا الحدقُ النجلُ على أننا نلين الحديدا
طوع أيدي الظباء تقتادنا العين ونقتاد بالطعان الاسودا[54]

"Somos un grupo flexible a los grandes ojos, pese a que somos capaces de flexibilizar[55] el hierro; / aceptamos dóciles que nos conduzcan los ojos de las gacelas [= las beldades] al tiempo que conducimos en la lucha a los leones".

El Baron Mac Guckin de Slane lo tradujo al inglés en este modo:

"We are a people who yield to the force of large and brilliant eyes, and yet (armour of) iron yields to our (blows in war) Submissive to these gazelles, we

(50) *Alf layla wa-layla,* IV, 46.
(51) Trad. Juan Vernet: en: *Las mil y una noches.* III, 673.
(52) LANE: *Op. Cit.,* III, 443.
(53) Famoso gobernador de Jorasān, poeta y político, nació en 798 (182 H.) y murió en 844 (230 H.). Véase: *EI.* 2 ed. I, 54. (E. Marin).
(54) IBN JALLIKĀN: *Wafayāt,* ed. Iḥsān 'Abbās, III, 85-6.
(55) Es decir, somos vulnerables a los grandes ojos, aunque seamos capaces de doblar al hierro.

are vanquished by their glances; we who with our spears vanquish lions"[56].

h) Otro fragmento es de Ẓāfir al-Ḥaddād[57]:

يا أيها الرشأ الذي مِن طرفه سهم الى حب القلوب نفاذه[58]

"¡Oh gacela [=joven] de cuya pupila sale una saeta que traspasa las entretelas de los corazones!"

Slane, en 1843, lo tradujo al inglés así:

"Charming gazelle! thou whose eyes lance arrows which pierce to the inmost heart!

En 1855 fue traducido, al alemán, por el orientalista J. Hammer - Purgstall:

"O Gaselle, deren Blickespfeille
Tödten Lieben in aller Eile"[59].

5. ¿Estaba la literatura árabe al alcance de las manos de estos poetas?

Se sabe que estos poetas españoles tenían interés por la cultura árabe y fueron inspirados por literatos occidentales interesados por Oriente, pero lo nuevo, a través de estos textos es que hay otra posibilidad de conexión como es la lectura por parte de estos poetas de textos de la literatura árabe traducida al español o a otras lenguas.

5.1. Serafín Estébanez Calderón

Serafín Estébanez Calderón, "El Solitario", sabía la lengua árabe y guardaba un manuscrito de la traducción de los poemas árabes en la Alhambra hecha por

(56) SLANE: *Ibn Khallikan's biographical dictionary*, 1843, II, 51.
(57) Poeta de Alejandría; era herrero y murió en Egipto en 1134 (529 H.). Véase: IBN JALLIKĀN: *Wafayāt,* II, 540-3.
(58) IBN JALLIKĀN: *Op. Cit.,* II, 540.
(59) HAMMER - PURGSTALL, J.: *Literaturgeschiche der Araber,* Wien, Staatsdruckerei, 1856, VI, 790.

Alonso del Castillo[60]. No es extraño encontrar alguna cita de una sentencia árabe en sus obras. Dice así:

> "Podrá el triste ser retirado de su tristeza, pero nunca el malvado de su maldad. Sentencia árabe"[61].

o una poesía árabe:

> "Si no existiera la mujer hermosa, fuera un bridón el ídolo del moro. Mas si los dos al orbe prestan lumbre, los dos a un tiempo forman un tesoro. Poesía árabe."[62]

5.2. Juan Arolas:

El Padre Arolas tenía un interés muy claro por la cultura oriental. La familiaridad entre el Padre Arolas y la historia árabe es muy conocida, asimismo su interés por la historia de los árabes de Granada[63]. La idea general es que Arolas fue inspirado por escritores occidentales como Victor Hugo, Lamartine, entre otros, y los textos que aquí presentamos nos permiten comprobar que cabe la posibilidad de que fuera inspirado por Estébanez Calderón o por los textos árabes

(60) "Sumario é recopilación de todo lo remarcado por mi el licenciado Alonso del Castillo", *Memorial Histórico Español, colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia,* tomo III, Madrid, 1852, 3.

(61) ESTÉBANEZ CALDERÓN: *Op. Cit.,* I, 209.

(62) ESTÉBANEZ CALDERÓN*: Op. cit.,* 199.

(63) Y varios investigadores han intensificado la influencia de los escritores orientales directamente y a través de otros occidentales en Arolas, como se ve por ejemplo en la obra de Carrasco Urgoiti en su libro *El moro de* Granada, estudio preliminar de Juan Martínez Ruiz, Universidad de Granada, Granada, 1989, (pp. 293-98), quien cree que Juan Arolas "en ocasiones imitó a Victor Hugo, a Baron y a Zorilla, pero no obstante, fue de los poetas que se crearon su Oriente propio, y de ahí la vida que palpita en sus poesías de tema exótico" (p, 293). El investigador jordano Mohammed Abdo Hatamleh estudió en su libro *El tema oriental en los poetas románticos españoles del siglo XIX*. (Ed. Anel, Granada, 1972), el tema de árabe en las obras de Juan Arolas (pp. 171-186). Hatamleh dice que "a través de sus obras observamos cómo el P. Arolas imitó a Lord Byron, Chateaubriand, Victor Hugo, Lamartine, el Duque de Rivas, Zorrilla y otros; a pesar de todo, sus poesías tienen personalidad propia" (p. 169). Y añade: "El Padre Arolas halla en el Oriente cargado de exotismo, variantes y contradicciones apreciadas en el sentir romántico, el clima apropiado a su mundo interior. Hasta el Asia, va a buscar su musa poética que determina su concepto de la voluptuosidad".

traducidos al español o a otras lenguas.

Dice Luís F. Díaz Larios, que publicó y estudió la poesía de Arolas, que:

"Prescindiendo de los nombres propios, lo primero que destaca en las «orientales» es la abundancia de vocablos que hacen referencia al ámbito geográfico en que se sitúan estos poemas: *árabe, agareno, argelino, berberisco, beduino, circasiana, datilera, bramita, fatimita, grada, infiel, marroquí, nazareno, palmera*... y, sobre todo, la riqueza léxica de origen árabe, persa, hindú. Arolas muestra un conocimiento de términos que designan toda clase de oficios y dignidades, de costumbres, ropajes, instrumentos, armas, vegetación. Hasta tal punto es rico este vocabulario, que puede clasificarse temáticamente. Y no se trata de unos pocos ejemplos sino que aparece con frecuencia en cada composición, subrayando el color local, insistiendo en el ambiente que, con ser artificioso, no deja de atraer por su lujoso colorido, por las alusiones a los ricos materiales que decoran los palacios, opulenta ración que encuadra descripciones de bellas mujeres ataviadas con costosísimos tejidos y aderezos. Como gentilicios, *otomano, osmanlino y sarraceno*. Cargos palatinos o de la organización política del mundo musulmán: *sultán, emir, califa, bajá, bey, jeque, alcaide;* territorios o distritos de su jurisdicción, alcaidía y disposiciones, *firman,* monedas *sultanino*".(64)

5.3. José Zorrilla

Y José Zorrilla, además de intentar estudiar árabe, citó algunos versos árabes, y aludió a libros que contienen traducciones de poesía árabe(65), como por ejemplo:

En 1853 escribía Zorrilla en *Granada*, y en árabe, lo siguiente:

(64) *Obras de Juan Arolas Bonet*, edición y estudio preliminar de Luís F. Díaz Larios, Biblioteca de autores españoles, tomo CCLXXXIX, Madrid, 1982, CI.

(65) Para más información acerca de la influencia de los árabes en José Zorrílla, véase: Sabih Sadiq: "La poesía árabe y los poetas españoles del siglo XIX (I): José Zorrilla", y "La poesía árabe y los poetas españoles del siglo XIX (II): El romanticismo" en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, Sección Árabe-Islam, Granada, Vol. 45, año 1996, pp. 281-94, y Vol. 46, año 1997, pp. 319-27, respectivamente.

كُنتُ بالأمسِ كَبَدرٍ طالعٍ وأنا اليومَ كَنَجْمٍ قد هوى

"Yo era como la luna llena y esplendorosa, y hoy soy como estrella que desaparece". Azz-Eddin El Mocaddessi (Trad. lit.)(66)

Alude Zorrilla a 'Izz al-Dín al-Maqdisí o Muqaddasí, عز الدين المقدسي , el autor del libro *Kašf al-Asrār* كَشف الأسرار publicado en árabe y en francés, en París, por el orientalista Tassy, en 1821(67). Este mismo verso está en la página 24. Parece, pues, probable que Zorrilla hubiera leído poemas árabes de este libro, donde abundan los versos.

En la introducción del libro quinto de *Granada* escribió Zorrilla:

لا تَحزَن فالذي قَضَى الله يَكون

(Sentencia árabe)(68). Con su traducción en nota, dice así:

"No te desconsueles: lo que está determinado por Dios tiene que suceder"(69).

El poeta español aludió más de una vez al libro de al-Maqqarī traducido parcialmente al inglés por el orientalista español Pascual Gayangos(70). En este libro hay casi cien poemas árabes traducidos al inglés, y fue citado por Zorrilla en su "Leyenda de Alhamar"(71). Sabemos con seguridad que Zorrilla tenía relaciones con orientalistas o investigadores interesados por el Oriente, como Pedro Madrazo, el autor de *Córdoba*, –que contiene poesía árabe–, como se ve por una de sus

(66) ZORRILLA, JOSÉ: *Obras completas.* Ordenación, prólogo y notas de Narciso Alonso Cortés, Valladolid, Librería Santarén, 1943, II, 1356.

(67) EL-MOCADDASSI [al-Maqdisī]: *Azz Eddín: Les oiseaux et les fleurs,* allégories morales, Paris, 1921.

(68) ZORRILLA: *Obras completas* I, 1286.

(69) ZORRILLA: *Obras completas* I, 1386.

(70) AL-MAKKARĪ: *The history of the mohammedan dynasties in Spain*. Translated from the copies in the Library of British Museum and illustrated with critical notes on the history, geography, and antiquities of Spain by: Pascual de Gayangos, New York-London, 1840-42, 2 vols.

(71) ZORRILLA: *Obras completas,* I, 1243.

cartas[72]; solía oír los discursos del orientalista José Moreno Nieto, autor entre otros trabajos, de una *Gramática de la lengua arábiga*[73]. y *Estudio crítico sobre los historiadores arábigo-españoles*[74].

***

(72) ZORRILLA: *Obras completas,* II, 1740.

(73) Madrid, 1872.

(74) *Discurso leído ante la Real Academia de la Historia el día 29 de mayo de 1864*, Madrid, 1884. Véase acerca de este orientalista: Manuela Manzanares de Cirre: *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1972, 165-168.

LA VILLE DE RABAT AU VIe/XIIe SIÈCLES : LE PROJET D'UNE NOUVELLE CAPITALE DE L'EMPIRE ALMOHADE ?

Moulay Driss **SEDRA**[*]
Université Lumière-Lyon 2/UMR 5648-CNRS

BIBLID [1133–8571] 15 (2008) 275-303

Resumen: Es cierto que el surgimiento y la historia de Rabat (Ribāṭ al-Fatḥ) estuvieron, a lo largo de la Edad Media, asociados con la actividad del *ǧihād*. Por otro lado, un examen crítico de la historiografía medieval nos permite suponer que esta ciudad almohade fue creada para ser la nueva capital del Imperio Almohade. Este artículo se basa en estas hipótesis, intentando explicar las razones reales y las diferentes condiciones que empujaron a los tres primeros califas almohades, especialmente ʿAbd al-Muʾmin, a pensar en el establecimiento de su capital en Rabat.

Palabras clave: Ribāṭ al-Fatḥ; capital de los almohades; ʿAbd al-Muʾmin; Abū Yaʿqūb Yūsuf; la revuelta de al-Manṣūr; tribus amohades; la tribu de los Maṣmūda.

Abstract: It is true that the emergence and the history of Rabat (Ribāṭ al-Fatḥ) were, along the medieval age, associated with the activity of *ǧihād.* However, a critical examination of medieval historiography allows us to suppose that this Almohad city was created to become the new capital of the Almohad Empire. The article deals with this hypothesis; it tries to explain the real reasons and the different conditions that pushed the first three Almohad caliphs, especially ʿAbd al-Muʾmin, to think of establishing their capital in Rabat.

Key words: Ribāṭ al-Fatḥ; Almohads capital; ʿAbd al-Muʾmin; Abū Yaʿqūb Yūsuf; al-Manṣūr revolt; almohad tribes; the tribe of Maṣmūda.

[*] E-mail: isedra@hotmail.fr

Avec l'arrivée des Almohades au pouvoir en 541/1147, le Maroc connut une urbanisation intense consistant à l'agrandissement et la création de plusieurs centres urbains. La ville de Rabat ou Ribāṭ al-Fatḥ fait partie de ces villes fondées par les adeptes d'Ibn Tūmart peu d'années après leur installation à Marrakech. Ribāṭ al-Fatḥ fut construite comme l'atteste l'historiographie almohade en trois étapes s'étalant sur une cinquantaine d'années environ. D'abord, la fondation de la *qaṣaba* en 545/1151 par le calife ʿAbd al-Muʾmin. Il s'agit d'une structure fortifiée de moins de 4 hectares dont la plus grande partie de l'enceinte est encore debout, abritant notamment un palais résidentiel, une mosquée à *ẖuṭba*, et quelques habitations. La deuxième et la troisième étape correspondent respectivement aux travaux des califes Abū Yaʿqūb Yūsuf et son fils al-Manṣūr. Durant ces deux règnes on assiste à la fondation de la *médina* proprement dite qu'entoure une vaste enceinte de 418 hectares. La muraille, commencée par Abū Yaʿqūb Yūsuf et achevée par son successeur est construite en une *ṭabiya* très consistante. Elle est longue de 5263 m. et flanquée de 74 tours de forme barlongue. Elle est dotée de cinq portes d'entrée.

Il faut rappeler qu'il est communément admis dans les études modernes que la ville de ʿAbd al-Muʾmin aurait été créée dans l'unique but de mener le *ǧihād* dans la péninsule Ibérique(1). Même Jacques Caillé, auteur d'une importante monographie sur Rabat, ne reconnaît pour la ville almohade que son rôle de camp pour le *ǧihād*. Bien qu'il s'intéresse au caractère urbain de la ville et affirme qu'elle était un *ribāṭ* et un lieu de séjour royal(2), sa principale thèse se résume dans les mots suivants : « c'est essentiellement la guerre sainte qui explique la naissance, le développement et la décadence du ribat d'Abd al-Mumin et de la ville de Yaqub al-Mansur »(3). Il note aussi dans un autre passage : « cette ville bien défendue par son enceinte et sa *qasaba* contre les

(1) *Cf.* H. Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle*, Paris, 1932, p. 287-290, et J. Caillé, *La ville de Rabat jusqu'au protectorat français, histoire et archéologie*, vol. 1, Paris, 1949, p. 65, 70, 80, A. Huici Miranda, *Historia politica del imperio almohade*, t. 1, Tetuán, 1956, p. 158-159, « Ribāṭ al-Fatḥ », *EI*^{2}, VIII, p. 524, « Rabat », Sourdel (Dominique et Janine), *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, 1996, p. 699, L. Erbati « Deux sites urbains (IXe –XIe siècles) Casbah des Oudayas et Aghmat », *Du Nord au Sud du Sahara. Cinquante ans d'Archéologie française en Afrique de l'Ouest et au Maghreb*, Paris, 2004, p. 287.

(2) J. Caillé, *La ville de Rabat*, p. 65.

(3) *Ibid*., p. 80.

attaques éventuelles venant de l'intérieur et de l'Océan, était aussi un camp immense pour les soldats de la guerre sainte, le caractère militaire, accentué par la présence sur l'estuaire du Bouregreg d'une solide forteresse, semble d'ailleurs l'emporter sur le caractère purement urbain »(4).

Certes, la vocation militaire de Rabat est évidente, et il serait inadmissible de l'exclure. Rien que la masse imposante des fortifications et le rôle historique joué par ce site dans le *ǧihād* sont là pour le confirmer(5). D'ailleurs, la présence du mot *ribāṭ* dans le nom de la ville en est la preuve. Mais, est-il permis tout de même de repenser les raisons et les motifs ayant été à l'origine de cette fondation ? Nous croyons que si ʿAbd al-Muʾmin a voulu à la fois, par l'acte donnant naissance à Ribāṭ al-Fatḥ, symboliser sa victoire et ses exploits après l'unification du territoire marocain(6) autant que l'inauguration d'un chantier

(4) *Ibid*., p. 70.

(5) Sur les fortifications de Rabat, voir l'étude de J. Caillé, *La ville de Rabat*, p. 83-114, et 125-149. Quant au rôle de cette ville comme point de rassemblement des armées almohades pour le *ǧihād* en al-Andalus, voir al-Baydaq, *Aḫbār al-Mahdī Ibn Tūmart wa ibtidāʾ dawlat al-Muwaḥḥidīn,* Rabat, 1972, p. 78, 80, 81, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt*, al-Mann bi al-imāma*, Beyrouth, 1987, p. 127, 130, 151, 180, 355, Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, Casablanca, 1985, p. 62, 75, 76, 79, 157, 203, 217, 243, 250. Il importe de signaler que la façade intérieure de la porte de la *qaṣaba* est ornée d'une inscription épigraphique qui reproduit des versets coraniques se rapportant au *ǧihād* (la sourate al-Saff "61", versets 9-13). *Cf*. J. Caillé, *La ville de Rabat*, p. 106.

(6) L'étude du nom de Ribāṭ al-Fatḥ nous révèle que le choix de ce nom pourrait très vraisemblablement avoir véhiculé un message, autre que celui de l'exercice du *ǧihād,* qui vise à symboliser l'idée du triomphe et de l'universalité de la cause almohade aussi bien au Maghreb qu'en al-Andalus. Il ne faut pas oublier que Rabat fut la première ville créée par le nouveau pouvoir de Marrakech, et ce au lendemain de "la pacification" du Maroc après les sanglantes opérations de l'*Iqirāf* ou la reconnaissance du pouvoir almohade. La création de Rabat fut ainsi la manifestation politico-religieuse du califat triomphant. Nous constatons que lorsque ʿAbd al-Muʾmin employait le terme *al-fatḥ* pour appeler les villes qu'il fondait, il ne visait pas uniquement de considérer ces villes comme un point de départ pour la conquête d'al-Andalus, mais il est de toute vraisemblance que cette appellation portait un autre message, qu'une lecture attentive des circonstances de l'apparition de ces villes nous permet de mieux appréhender. L'exemple de Gibraltar, appelé Ǧabal al-Fatḥ par ʿAbd al-Muʾmin, est très frappant. En fait, l'ordre de la fondation de cette ville a été donné par le calife alors qu'il venait de triompher de l'Ifriqiya après sa délivrance des "infidèles" Normands. La conquête (*al-fatḥ*) chez les premiers Almohades, concernait non seulement les non-musulmans, autrement dit, les chrétiens de l'Espagne mais au contraire, elle était dirigée et portée contre toute localité, ville ou tribu s'étant opposée au *tawḥīd*, c'est-à-dire à la cause des Almohades.

pour l'exercice du devoir de *ǧihād*, il est fort probable qu'il ait songé ou avait l'intention de faire de Rabat un nouveau centre urbain pour l'exercice du pouvoir(7). En d'autres termes, créer une nouvelle capitale de l'empire naissant, à

Il serait inutile de rappeler qu'immédiatement après avoir donné l'ordre de construire Ribāṭ al-Fatḥ, ʿAbd al-Muʾmin décida d'entamer la conquête de Bougie, capitale des Hammadides (Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 45-47). Le nouveau "*ribāṭ* de la conquête" (Ribāṭ al-Fatḥ) serait désormais une base arrière pour l'élargissement de l'empire almohade. En 547/1152-3, Bougie, et avec elle le *Maġrib al-Awsaṭ,* tombèrent aux mains des armées califales. Six ans après, soit en 554/1159, le *Bilād* Ifriqiya faisait déjà partie du territoire almohade (Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 64-67, al-Tiǧānī, *Riḥlat al-Tiǧānī*, Tunis, 1981, p. 343-349. *Cf.* A. Huici Miranda, *Historia politica,* t. 1, p. 158.). Sur *al-Iʿtirāf*, son origine et le déroulement de ses opérations, voir al-Bayḏaq, *Aḫbār*, p. 69-72, Ibn al-Atīr, *al-Kāmil fī al-tārīḫ*, t. 10, Beyrouth, 1979-82, p. 575, et l'excellent article de M. Kably « Ḥawla baʿḍ muḍmarāt al-Tašawwuf », *al-Dawla wa al-wilāya wa al-maǧāl fi al-Maġrib al-wasīt,* Casablanca, 1997, p. 21-40. Sur la fondation de Ǧabal al-Fatḥ, *cf.* Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt*, al-Mann*, p. 84, et surtout É. Lévi-Provençal, *Maǧmūʿ rasā'il muwaḥḥidiyya min inšā' kuttāb al-dawla al-mu'miniyya*, Rabat, 1941, lettre 19, p. 95-99, *idem*., *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le 'Kitāb al-Rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār'*, éd. et trad., 1938, p. 148-149, Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades),* p. 66.

(7) L'historiographie officielle attribue à Ibn Tūmart le fait d'avoir prophétisé la création par ses adeptes, d'une ville sur le bord de la mer…et bien sûr, la ville de Ribāṭ al-Fatḥ devait répondre, après sa fondation, à ce bon augure. Al-Murrākušī rapporte cette tradition selon laquelle al-Mahdī leur aurait dit « vous bâtirez une grande ville sur le littoral de l'Océan ; ensuite vos affaires marcheront mal et après divers soulèvements vous serez réduits à la possession de cette seule ville ; puis Dieu vous donnera la victoire, vos affaires se rétabliront et vous recouvrerez votre situation antérieure », *cf. al-Muʿǧib fi talḫīṣ aḫbār al-Maġrib*, Casablanca, 1963*,* p. 584. Quant au *Mann*, il n'attribue pas cette prophétie au Mahdī, mais dit que c'était *Ahl al-Atar* (les historiens) qui la prévoyaient. Quoique cette histoire soit du genre légendaire, il faut y voir quand même une part de la réalité. Nous savons qu'un homme comme Ibn Tūmart ne manquait pas de clairvoyance ni de vision stratégique ; rien que le récit de son périple, au retour du *Mašriq*, relaté par al-Bayḏaq, suffit pour montrer et mettre en relief les points forts et les qualités extraordinaires de ce grand "réformateur". Al-Bayḏaq son compagnon le long de ce voyage qui le mène d'Alexandrie au Maroc, ne manque pas de noter que le Mahdī s'est arrêté à Salé ; son séjour dans la ville et ses discussions avec ses notables et ses *ulémas*, notamment les fameux Banū Ašara- le récit ne renseigne pas sur la durée du séjour- lui permettait sûrement de se renseigner sur cette ville et son voisinage immédiat, et notamment l'emplacement de la future Ribāṭ al-Fatḥ, située sur l'autre rive de l'oued. La position stratégique et la notoriété historique de ces deux sites liés au *ǧihād* pourraient inciter à recontextualiser et revaloriser la prédication d'Ibn Tūmart lequel ne devait pas y passer sans laisser de commentaire. *Cf.* Al-Bayḏaq, *Aḫbār*, p. 26, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann,* p. 358, J. Caillé, *La ville de Rabat*, p. 67.

la place de Marrakech.

Pour défendre cette hypothèse nous allons essayer, à la lumière d'une relecture des documents écrits relatifs à la période étudiée, de retracer l'histoire de cette ville depuis ses premiers moments jusqu'au règne d'al-Manṣūr. L'accent sera mis, surtout sur la fondation de la ville par ʿAbd al-Muʾmin. Une relecture qui s'appuie essentiellement, sur les *Aẖbār* d'al-Bayḏaq, le *Mann* d'Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, les documents de la chancellerie almohade, ainsi que sur les sources de type historico-géographique tel que le *Kitāb al-Istibṣār*. L'apport du *Muʿǧib* d'al-Murrākuši et du *Bayān* d'Ibn ʿIḏārī est d'un secours indéniable pour comprendre les prémices et les circonstances qui ont régi l'apparition de cette ville.

Certes, les sources ne sont pas explicites sur cette question. Il en ressort que le fait d'attribuer une telle décision au premier calife almohade, sans présenter de preuves ni de témoignages historiques ou archéologiques, surtout épigraphiques ou numismatiques(8), risque d'être une aventure très hasardeuse. Cependant, les textes déjà cités laissent entendre, d'après des bribes aussi bien éparses que parcimonieuses, une éventuelle tentative de déplacement de la capitale almohade, sous ʿAbd al-Muʾmin, de Marrakech à Rabat. Ainsi, le dépouillement exhaustif de ces textes, le recoupement et l'analyse des données réunies nous permettent de dégager un ensemble d'arguments qui militent en faveur de notre hypothèse ; les uns se rapportent aux conditions politiques dans lesquelles la ville vit le jour et qui ont jalonné ses premières années d'existence, les autres à l'œuvre des premiers califes dans cette ville aussi bien sur le plan politique qu'urbain.

(8) Nous ne disposons malheureusement, en ce qui concerne l'héritage numismatique relatif à Ribāṭ al-Fatḥ, que de deux pièces de monnaies. En fait, il s'agit de dirhams d'argent de forme carrée frappés dans cette ville. Le premier exemple provient du trésor monétaire découvert à Tlemcen en 1932 et publié par Alfred Bel dans un article intitulé « Contribution à l'étude des dirhems de l'époque almohade », *Hespéris,* XVI, 1933, p. 28. Le deuxième témoignage est mentionné par le numismate tunisien Khaled Ben Romdane dans sa thèse sur la numismatique almohade, cité par A. Šaʿbān dans son article sur la réforme monétaire almohade : « al-Islāḥ al-naqdī al-muwaḥḥidī », *Maǧallat Kulliyyat al-Ādāb*, 23, 1999**,** FLSH, Rabat, p. 174. Il s'agit d'un dirham qui pèse 1.48 g., et d'un diamètre de 17.5 mm.

1. Le rôle des conditions politiques

1.1. Le danger représenté par les Maṣmūda

Il semble que dans ses premières heures, le nouveau pouvoir de Marrakech ne soit pas arrivé à soumettre les différentes tribus des Maṣmūda, pourtant contribules des Almohades, ou à les convaincre de se rallier à la cause d'Ibn Tūmart. Les exactions et les terribles massacres justifiés par une conception doctrinale d'un islam propre aux Almohades, ayant accompagné les différentes expéditions militaires, ont certainement laissé de mauvais souvenirs dans la mémoire des populations pour ne parler que de celles de l'Atlas qui entouraient Marrakech où les nouveaux maîtres du Maroc sont venus s'installer et se substituer aux Almoravides. En fait, malgré le succès de ʿAbd al-Muʾmin dans la soumission de toutes les villes et les tribus y compris les Maṣmūda(9), et la situation de Marrakech au plein cœur de l'Atlas semble présenter au moins pour ʿAbd al-Muʾmin de véritables menaces et dangers pouvant mettre fin, en cas de soulèvement ou d'une éventuelle marche sur Marrakech, à ses ambitions et porter le coup de grâce à la cause et au projet politique de son maître. Il ne faut pas perdre de vue que ʿAbd al-Muʾmin, lui qui est un berbère originaire de Tagrā située dans le Maghreb central(10), aurait été perçu, même si les textes n'en parlent pas, au sein de ces tribus Maṣmūda, comme un élément étranger, surtout après sa proclamation comme chef des Almohades suite à la mort d'Ibn Tūmart à Tinmel et sa désignation comme émir des croyants (*amīr al-muʾminīn*)

(9) M. Kably, « Ḥawla baʿḍ muḍmarāt… », p. 31.

(10) Sur le personnage de ʿAbd al-Muʾmin voir, en plus des sources almohades connues, les travaux de : A. Huici Miranda, *Historia politica*, t. 1, p. 209-219, A. Merad, « ʿAbd al-Muʾmin à la conquête de l'Afrique du Nord (1130-1163) », *AIEO,* XV, 1957, p. 126-8, R. Bourouiba, *ʿAbd al-Muʾmin, flambeau des Almohades*, Alger, S.N.E.D, 1974. Certes sa qualité d'étranger a joué dans la désignation de ʿAbd al-Muʾmin par quelques *šayḫ*-s Almohades, « mais, son *ambition personnelle*, ses *qualités manœuvrières*, son tempérament de chef ne contribuent pas moins à sa désignation. C'est ainsi qu'il saura s'affirmer quelques années plu tard en créant sa propre dynastie, en désignant l'un de ses fils comme l'héritier présomptif, alors que des accords passés, entre lui et Abū Ḥafṣ , prévoyant ce dernier comme successeur. ʿAbd al-Muʾmin fonde la dynastie des Muminides, mais il doit reconnaître cependant un certain rôle dans l'État aux *šayḫ*-s *:* ce compromis lui assure le pouvoir mais créera par la suite de nombreuses difficultés ». *Cf.* J. Brignon et *alii*, *Histoire du Maroc*, Hatier, 1967, p. 107.

en 527/1133[11].

Ces tribus qui n'auraient jamais accepté d'être gouvernées par un étranger étaient toujours en conflit entre elles[12]. On dirait d'ailleurs que déjà au Ve/XIe, les Almoravides auraient construit Marrakech pour contrôler ces tribus "hostiles" et "agitées" des Maṣmūda[13]. Si l'historiographie officielle ne nous livre pas le moindre renseignement sur une certaine mésentente qui aurait caractérisé le rapport des Maṣmūda avec le pouvoir almohade, nous retrouvons dans la littérature hagiographique de l'époque toute une autre image qui va aux antipodes de celle transmise par les chroniqueurs pro-almohades. Ainsi, dans un travail incontournable sur l'ouvrage hagiographique du *Taššawwuf* composé par Ibn al-Zayyāt al-Tādilī en 617/1220, M. Kably a réussi à nous emmener à travers une lecture des plus pertinentes, et une "percée" profonde de ce texte hagiographique, à découvrir par le biais des biographies de certains saints maṣmudiens, un certain sentiment de repli et une attitude de méfiance que ces saints éprouvaient à l'égard des Almohades[14]. L'idéologie almohade, dans ses

(11) Voir A. Laroui, *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Casablanca, p. 1995, p. 169. Les Maṣmūda de la montagne s'étaient très tôt ralliés au pouvoir almohade tandis que les opposants étaient constitués des Maṣmūda de la plaine. Ceux-ci étaient formées des tribus *maṣmudiennes* de la plaine atlantique dont la tribu des Barġwāta occupant le territoire de Tāmasnā et les tribus de Dukkāla, Ḥāḥa, et Ragrāga, occupant les plaines avoisinantes de Marrakech. Voir M. Kably, « Ḥawla baʿḍ muḍmarāt …», p. 34, *idem.*, « Ḥawla al-taḥarrukāt al-bašariyya bi mağāl al-Maġrib al-Aqṣā », *al-Dawla wa al-wilāya wa al-mağāl fi al-Maġrib al-wasīṭ,* p. 45-46, et A. ʿAzzāwī, *Rasāʾil muwaḥḥidiyya*, *mağmūʿa ğadīda*, Faculté de Lettres de Kenitra, 1995, t. 2, p. 25-41.

(12) Sur les Maṣmūda et les tribus berbères des environs de Marrakech, voir al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-ʾāfāq*, trad. Ch. Jaubert, revue par A. Nef, Paris, 1999, p. 137-144.

(13) Sur ce point, voir l'analyse pertinente de Sadki Azaykou qui, en traitant de l'installation de populations almoravides dans la montagne de Dren et des raisons de la fondation de Marrakech écrit ceci : « Il n'est pas peut-être superflu de rappeler que le mode de vie des Almoravides venus du Désert, était le nomadisme, il est donc évident que leurs structures politiques et sociales n'étaient pas identiques à celles des *Imsmuden* (Masmuda) de Dren (Atlas), paysans sédentaires. C'est ainsi qu'en parlant des *Lamtuna* du Désert, al-Bakri écrit ceci : "ils ne savent ni labourer la terre, ni l'ensemencer, ils ne connaissent pas même le pain". Mais c'était surtout au niveau de l'organisation politique que les contradictions étaient graves. Car le système centralisateur almoravide ne pouvait guère séduire l'esprit autonomiste des *Imsmuden* de la Montagne », A. Sadki Azaykou, « La Montagne marocaine et le pouvoir central : un conflit séculaire mal élucidé », *Hespéris-Tamuda*, XXVIII, 1990, p. 18, n. 14.

(14) Sur les saints et leur attitude envers le pouvoir, voir en général l'œuvre d'Ibn al-Zayyāt al-

débuts, basée sur l'exclusion n'aurait apparemment pas plu à ces ascètes des Maṣmūda, et bien sûr à d'autres ascètes et mystiques d'origines ethniques diverses(15).

Ce sentiment qu'on relève chez ces ascètes reflète en réalité l'attitude de toute une population qui a été contrainte par la force à se soumettre, malgré elle, à l'autorité des Almohades. Les sources se font l'écho des révoltes de quelques tribus maṣmudiennes que le refus du nouveau pouvoir a amenées à lutter acharnement et même après l'installation de celui-ci dans l'ancienne capitale des Almoravides, en l'occurrence Marrakech. Il n'est pas anodin de rappeler que la décision de la fondation de Ribāṭ al-Fatḥ serait prise immédiatement après que les Almohades seraient parvenus à mettre fin à ces mouvements de rébellion des tribus berbères(16). L'hostilité de ces tribus vis-à-vis du pouvoir almohade aurait vraisemblablement poussé ʿAbd al-Muʾmin à songer à la création d'un nouveau centre urbain où il pourrait exercer son pouvoir, loin de ces tribus avec toute la tranquillité et la paix dont un souverain puisse rêver, surtout après de longues péripéties en lutte pour le pouvoir.

1.2. La révolte des Banū Amġār, frères du Mahdī Ibn Tūmart

De surcroît, un autre danger que courait le pouvoir de ʿAbd al-Muʾmin, danger qui pourrait, à notre avis, avoir incité ce calife à préférer se fixer à Ribāṭ al-Fatḥ, consiste en sa relation tendue avec les deux frères de son maître Ibn Tūmart, ʿAbd al-ʿAzīz et ʿĪsā(17). L'historiographie nous rapporte les épisodes de

---

Tādilī, *al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf wa aḫbār Abī l-ʿAbbās al-Sabtī*, Rabat, 1997, biographies : 9-22-33-35-36-37-118 et 180, et les travaux de H. Ferhat, « Saints et pouvoir au Moyen Age au Maghreb : entre le refus et la tentation », M. Kerrou, *L'autorité des saints, perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, IRMC, éd. Recherches sur les Civilisations, 1998, p. 244-245.

(15) M. Kably, « Ḥawla baʿḍ muḍmarāt...» p. 32. Sur "l'épuration ethnique" menée par ʿAbd al-Muʾmin contre les Dukkāla, se référer aux passages intéressants rapportés par l'historien oriental Ibn al-Aṯīr dans *al-Kāmil*, t. 10, p. 585-586 ; voir aussi le témoignage, curieusement très bref, du contemporain al-Bayḍaq, *Aḫbār,* p. 69.

(16) *Cf. Supra* note 6, et al-Bayḍaq, *Aḫbār*, p. 69-73, M. Kably, « Ḥawla baʿḍ muḍmarāt...», p. 34.

(17) al-Bayḍaq, *Aḫbār*, p. 76, 78-79, Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 47-48, 51-52. Ibn ʿIḏārī cite très brièvement, en copiant Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, un incident qui semble annoncer ou être un antécédent de la crise entre le calife et les frères du Mahdī. En fait, il rapporte qu'après la prise de Marrakech, et la distribution des butins, les protagonistes Banū Amġār se sont emparé de deux filles, vraisemblablement de la famille almoravide déchue, et ce malgré

leur insurrection contre le calife ainsi que leur fin tragique(18). C'est al-Bayḏaq, mais surtout Ibn ʿIḏārī qui nous décrivent ces deux personnages comme étant des perturbateurs, agités et complexés, pris par la haine profonde envers la personne de celui qui avait été le fidèle disciple et compagnon de leur frère al-Mahdī, et qui, de leur point de vue avait réussi à les écarter du cercle du pouvoir.

Le calife était à Rabat quand il apprit qu'ils avaient organisé une révolte ou plutôt un véritable "coup d'Etat" en vue de s'emparer du pouvoir, dans le but, probablement, de rétablir le califat dans la lignée des Banū Amġār. Ces événements, se sont déroulés, nous dit al-Bayḏaq en 549/1154-5. Mais il semble qu'une fois encore il se soit trompé de date. Les péripéties de cette révolte ont été soigneusement rapportées par une lettre officielle datée, selon Ibn ʿIḏārī, de la fin de l'année 548/1153. Elle fut envoyée par ʿAbd al-Muʾmin à toutes les provinces de l'empire pour informer les gouverneurs, les *ṭalaba*-s et les plus influents personnages de la société andalouse pour les mettre au courant de l'échec de cette tentative qui avait été bien matée et "traitée comme il fallait"(19), selon l'expression d'al-Bayḏaq.

Si les chroniqueurs signalent cette révolte parmi tant d'autres qu'a connues l'État almohade dans ses débuts, sans lui prêter beaucoup d'attention ou préciser les raisons de cette aventure sans lendemain des Banū Amġār, Ibn ʿIḏārī nous livre quelques éléments très précieux, permettant de suivre relativement bien cet événement tragique(20), depuis son origine jusqu'à sa fin(21).

---

l'opposition de ʿAbd al-Muʾmin. Ceci dit, il semble bien que les prémices du désaccord entre les deux parties remontaient déjà aux premiers jours de l'État almohade proprement dit. *Cf. Ibid*. p. 30.

(18) R. Le Tourneau a consacré un article à cette révolte, mais, malheureusement nous n'avons pas pu le consulter. *Cf*. R. Le Tourneau, « Du mouvement almohade à la dynastie muminide : la révolte des frères d'Ibn Tūmart de 1153 à 1156 », *Mélanges Georges Marçais*, t. 2, Paris, 1956, p. 111-116.

(19) al-Bayḏaq, *Aḫbār*, p. 78-79, É. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928, p. 195-197 et n. 1, p. 195, *idem*., *Maǧmūʿrasā'il muwaḥḥidiyya,* lettre 11, p. 38-47. Il faut noter que cette lettre qui figure dans le *Maǧmūʿ,* et qui est la même datée par Ibn ʿIḏārī, ne porte pas de date. Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 52.

(20) al-Bayḏaq, *Aḫbār*, p. 79, la révolte s'est soldée par la mort des deux frères du Mahdī, le gouverneur de la ville Ibn Tafrāǧīn, et l'exécution des trois cents personnes qui furent leurs complices. La version officielle, rapporté par al-Bayḏaq, certainement reprise par Ibn ʿIḏārī et les historiographes postérieurs, est malheureusement la seule, ajoutée à celle de la lettre

D'après l'auteur du *Bayān*, les frères d'Ibn Tūmart, installés à Séville après sa conquête, avec les premiers Almohades, militaires, *ṭalaba*-s et dignitaires, semblent profiter de leur position dans la structure hiérarchique des Almohades et de la place dont ils jouissaient auprès de ʿAbd al-Muʾmin pour abuser et commettre des actes d'injustice et de violence à l'encontre de la population sévillane qui n'hésitait pas à montrer son mécontentement aux gouverneurs de la ville. La première apparition des frères du Mahdī avec une image d'individus "perturbateurs et source d'ennui" date déjà de la première présence almohade en al-Andalus. Les outrances et les exactions des Banū Amġār étaient, semble-t-il, si exagérées que ʿAbd al-Muʾmin dut intervenir pour les déloger. Ces événements, que nous rapporte Ibn ʿIḏārī, n'étaient en effet que les prémices de la révolte de 548/1153, a moins qu'il n'y ait eu, déjà avant la prise de Marrakech, et c'est fort probable, d'autres indices de la mésentente entre les insurgés et ʿAbd al-Muʾmin[22].

Mais cette révolte des Banū Amġār ne reflétait-elle pas un sentiment général de haine cachée qu'éprouvaient quelques éléments ou rebelles *maṣmudiens* pour ne pas dire certaines tribus ? Que peut signifier alors le témoignage d'al-Bayḏaq quoique pro-almohade, selon lequel la grande tribu de Harġa, origine d'Ibn Tūmart s'est soulevée, elle même, avec celle de Tinmel en l'année 548/1153, quelques mois avant la révolte des frères du Mahdī[23] ?

officielle, dont on dispose sur ce sujet. Elle veut que l'origine de cette insurrection soit due à des raisons personnelles et que les protagonistes n'étaient pas des personnes normales. Leur attitude, qui, peut-être, traduit-elle un mécontentement populaire général de la politique almohade, serait suivant les sources précédemment citées, liée à leurs personnalités instables et perverses. Voir surtout l'image qui leur est dressée dans Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 47-48. Chez ce chroniqueur, un emprunt à l'auteur d'*al-Mann*, relatif à cette histoire, est tout à fait probable. *Cf.* É. Lévi-Provençal, *Maǧmūʿ rasā'il muwaḥḥidiyya,* lettre 11, p. 38-47.

(21) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 47-48.

(22) A. Laroui écrit à propos de cette révolte : « ʿAbd al-Muʾmin tenait à consolider sa position personnelle dans l'armée et l'organisation almohade ; il s'appuya d'abord sur ses compatriotes du Maghreb central (les *Gūmiyya*) : il en fait venir, dit-on, 40000 vers 557/1162 ; ensuite sur des éléments étrangers au Maroc, les Hilaliens, battus à Sétif et qu'il fait venir avec lui et intégrer à l'armée régulière », *Cf.* A. Laroui, *L'histoire*, p. 170. Voir aussi al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-ʿArab*, éd. de la partie relative à l'histoire d'al-Andalus par R. Gaspar, *RCEHGR,* Granada, 1918, p. 205-206.

(23) Le texte d' al-Bayḏaq dit, immédiatement après avoir parlé de la victoire du calife sur les Arabes de Sétif et l'assassinat de Yaṣlasan b. al-Muʿizz : « *wa fī ʿām* 548/1153, *ḫālafa*

Quel enseignement peut-on tirer de cette histoire de la relation tendue entre le premier calife almohade et les prétendants au pouvoir qu'étaient les frères du Mahdī et leurs compagnons et complices(24)? Et quel rapport peut-il y avoir entre cette histoire et la fondation de Rabat et l'idée d'y transférer le siège du pouvoir ?

Il semble clair que cette révolte des Banū Amġār serait l'aboutissement d'une série de troubles et d'insurrections, si minimes soient-ils, que devait connaître la montagne des Maṣmūda de l'Atlas. Nous ne savons rien sur cette révolte, ses causes, ou encore sa durée. Le calife devenu trop méfiant à l'égard de ces tribus du berceau des Almohades, et de la famille d'Ibn Tūmart, qui n'avait peut-être pas accepté voir ʿAbd al-Muʾmin devenir la clef de voûte du système almohade et de se voir mis à l'écart en faveur d'autres personnages devenus de plus en plus influents et très proches de ʿAbd al-Muʾmin tel que Abū Ḥafṣ ʿUmar Intī(25). Eu égard donc au danger que présentaient la famille des Banū Amġār et les tribus maṣmudiennes dont les plus "farouches" étaient celles de Tinmel et de Harġa, le calife commence sérieusement à penser à fonder une ville qui pourra supplanter Marrakech dans le rôle qu'elle jouait comme capitale.

1.3. ʿAbd al-Muʾmin et les Maṣmūda *al-Ǧabal* : le rapport tendu

Un témoignage de l'auteur du *Mann* à propos de la ville de Rabat, permettra aussi de comprendre le rapport entre la fondation de cette ville et

---

ʿalaynā Harġā wa ahl Tinmal, *fa qātalahum al-Ḫalīfa, wa haǧar^a Banī Amġār* wa *dafaʿahum ilā Fās wa askanahum fīhā* », *Cf*. al-Bayḏaq, *Aḫbār,* p. 76 « En 548, les Hargā et les gens de Tinmel se révoltèrent contre nous. Le calife les fit périr. Il disgracia les Banū Amġār et leur assigna Fès comme résidence forcée. Il ordonna à al-Ǧayyānī de les y tenir en surveillance et prescrivit qu'on leur y attribuât des fiefs, ce qui fut fait », voir É. Lévi-Provençal, *Documents inédits*, p. 192 et sur la révolte des Banū Amġār, p. 195-197 et n. 1, p. 195.

(24) Il est curieux de rappeler l'élimination, par le calife almohade de Yaṣlasan b. al-Muʿizz, qui serait selon le récit du *Bayān* le cousin d'Ibn Tūmart. *Cf*. Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades),* p. 36, et plus explicitement A. Huici Miranda, *Historia politica*, t. 1, p. 167-168.

(25) En fait, c'est sur ce personnage très puissant qui était l'un des premiers compagnons d'Ibn Tūmart que ʿAbd al-Muʾmin devait s'appuyer pour assurer le passage du pouvoir à une monarchie héréditaire. Cette nouvelle forme de pouvoir chez les Almohades traduit par cette décision de ʿAbd al-Muʾmin la réalisation d'un vieux projet, qui lui aurait pris beaucoup de temps. Il serait, peut-être, né au lendemain de la conquête de Marrakech.

l'attitude de ces dignitaires maṣmudiens.

En citant les travaux d'Abū Yaʿqūb Yūsuf b. ʿAbd al-Muʾmin à Rabat, à l'occasion de sa visite de la ville en 566/1171, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt déplore l'état de ruine et d'oubli dans lesquels étaient des constructions de grande importance liées à la *qaṣaba* almohade de Ribāṭ al-Fatḥ[26]. Il s'agit d'une part de l'aqueduc qui alimentait en eau la dite *qaṣaba*, certainement celui de ʿAyn Ġabūla, cité par al-Bayḏaq [27], et d'autre part du pont, construit sur l'oued Bouregreg pour assurer le passage des troupes. Le premier, assurait l'approvisionnement en eau, le deuxième, hormis son rôle militaire, permettait la communication de la *qaṣaba* avec la ville de Salé, située en face sur l'autre rive du Bouregreg. Ce pont était primordial étant donné que la traversée du fleuve, alors navigable, n'était pas facile pour les habitants des deux rives[28]. L'auteur andalou nous dit que le calife Abū Yaʿqūb Yūsuf, touché par l'ampleur de l'état de ruine de ces deux éléments structurels et vitaux de la *qaṣaba* d'al-Mahdiyya nouvellement créée, ordonna la restauration de ces ouvrages. Le calife aurait en plus donné l'ordre de créer aux alentours de cette *qaṣaba* fondée par son père, une grande ville en commençant la construction de ses murailles, précise l'auteur d'*al-Mann*, du coté ouest et sud[29].

La question qui nous intrigue ici est comment expliquer la ruine de ces ouvrages dans l'espace de huit ans, soit entre 558/1163, année de la mort de ʿAbd al-Muʾmin et 566/1171 date de la visite d'Abū Yaʿqūb Yūsuf à Rabat. Nous savons qu'après la mort de ʿAbd al-Muʾmin, le premier grand déplacement

(26) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 359.

(27) Al-Bayḏaq, *Aẖbār,* p. 73.

(28) Al-Idrīsī au début du VIe/XIIe siècle et Ibn Saʿīd al-Maġribī au VIIe/XIIIe siècle signalent tous les deux la dangerosité de l'entrée au fleuve, appelé alors fleuve de Salé, pour les navires, au point qu'il existait des gens, ajoute Ibn Saʿīd al-Maġribī, qui avaient pour métier de guider ceux-ci à pénétrer facilement dans l'oued. *Cf.* Al-Idrīsī, *Nuzha*, trad., p. 147, Ibn Saʿīd al-Maġribī, *Kitāb al-Ǧuġrāfiya*, Beyrouth, 1970, p. 138. D'ailleurs, nombreuses sont les sources qui appellent ce fleuve *baḥr Salā* (la mer de Salé). L. Brunot signale de son coté que cette appellation de *baḥr,* que l'on assignait jadis à ce fleuve, subsistait encore chez les marins des deux villes de l'estuaire de Bouregreg (Rabat et Salé) jusqu'au début du XXe siècle. *Cf.* L. Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé*, Paris, 1920, p. 95.

(29) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 359.

de son successeur Abū Yaʿqūb Yūsuf[30], en dehors de sa capitale, était à Rabat en cette année de 566/1171[31], où il constata l'état déplorable de quelques constructions de la *qaṣaba*. S'agit-il ici d'un manque d'entretien ou d'une décision ou volonté d'abandonner la ville ?

S'il s'agit de la première hypothèse, comment peut-on expliquer ce manque d'entretien de la nouvelle cité dédiée à la mémoire, dit-on, du fondateur du mouvement almohade ? Et comment faisait-on pour s'alimenter au moment où l'aqueduc précité était en ruine, eu égard au fait que cet ouvrage hydraulique était le seul moyen d'approvisionnement de la *qaṣaba* en eau ? Eu égard également à ce que la *qaṣaba* était, aux dires de l'anonyme de l'*Istibṣār* et d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, très peuplée et entourée de terres agricoles, vergers et pâturages ? Il faut noter aussi que ne nous disposons d'aucune mention sur une activité militaire ou autre dans la ville de Ribāṭ al-Fatḥ, depuis la mort de ʿAbd al-Muʾmin jusqu'à la visite de son fils, sauf d'un bref renseignement d'*al-Mann* sur le passage dans cette ville du frère du calife, le *sayyid* Abū Ḥafṣ, commandant une troupe almohade de 4000 hommes à destination d'al-Andalus[32]. Et comme le prince almohade séjourna à Ribāṭ al-Fatḥ un mois environ, il faudrait penser que le délabrement des ouvrages mentionnés par *al-Mann* ne devrait avoir lieu qu'après cette date de 560/1165, date du dit passage d'Abū Ḥafṣ, avant d'aller à la rencontre de son frère le gouverneur de Grenade

(30) D'après les sources disponibles, le seul déplacement qu'ait fait ce calife durant la période indiqué fut celui de la campagne du pays Ġumāra au nord du Maroc, en 562/1167. *Cf. Ibid*., p. 231-257.

(31) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt*, al-Mann*, p. 349. Les sources sont une fois encore muettes sur cet épisode important. Elles ne soufflent pas mot sur les raisons de cette "immobilité" du calife Yūsuf, mis à part l'expédition de Ġumāra, surtout dans les cinq premières années de son règne, où l'on le voit porter uniquement ou se contenter du *laqab* de *Amīr al-muslimīn*. On est certainement là en face d'un problème de légitimité du pouvoir de ce jeune souverain, la pression des dignitaires almohades était très forte et pesante. Signalons seulement que Yūsuf n'accède au titre califien de *Amir al-muʾminīn* qu'en 563/1169. Sur cette période et ce problème voir ʿUmar Mūsā (ʿIzz al-Dīn), *al-Muwaḥḥidūn fī al-Ġarb al-Islāmī tanẓīmātu-hum wa-nuẓumu-hum*, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrout, 1991, p. 123-129.

(32) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt*, al-Mann*, p. 180. A vrai dire, l'auteur ne cite pas le nom de Ribāṭ al-Fatḥ. C'est le nom de *Salā* (Salé) qui est mentionné. Mais nous pouvons comprendre, d'après le contexte tout en nous référant également à d'autres passages du même auteur, qu'il est question ici de la ville fortifiée Ribāṭ al-Fatḥ. C'est pratiquement la même remarque que nous avons faite des mentions relatives au nom de cette ville chez al-Bayḍaq ainsi que d'autres sources médiévales. *Cf. infra*., note 57.

le *sayyid* Abū Saʿīd ʿUṯmān à Gibraltar(33).

Pourquoi donc ce désintérêt à l'égard de la cité de ʿAbd al-Muʾmin ? Le fait d'admettre que cela pourrait résulter d'un manque d'entretien est donc, à notre avis, inacceptable.

Et s'il s'agit de la deuxième hypothèse, serait-elle une décision califale prise par Abū Yaʿqūb Yūsuf ? Nous ne le croyons pas, parce que c'est justement ce jeune calife qui allait continuer le projet déjà entamé par son père en restaurant d'abord les constructions ruinées, et en inaugurant ensuite un vaste chantier aux alentours de la *qaṣaba*, c'est la fondation de la ville de Ribāṭ al-Fatḥ. Ou faut-il encore lier cette histoire avec une supposée intervention des *šayḫ*-s ? Et pourquoi le feraient-ils ? Rien ne permet de l'affirmer.

Mais pour suivre cette piste afin de vérifier la solidité de notre hypothèse, il serait, à notre sens très utile et très intéressant de parler de cette institution des *šayḫ*-s et de comprendre leur relation avec la famille des Muminides ; et par conséquent, élucider la place qui leur revient dans la prise des grandes décisions politiques ou autres, ainsi que les limites de leur intervention, à coté du calife et de son appareil gouvernemental, dans les affaires de l'État.

- Sans trop s'éloigner de notre question de départ, portant sur les raisons du choix de Rabat comme future capitale de ʿAbd al-Muʾmin*,* nous pouvons dire qu'après la mort de celui-ci, les dignitaires des Maṣmūda trouvèrent le moment opportun pour revenir sur le devant de la scène politique, et mettre la main sur l'appareil du pouvoir après avoir été écartés par ʿAbd al-Muʾmin(34). Donc serait-ce ces *šayḫ*-s qui, avertis de la politique de celui-ci, visant à minimiser leur rôle, et à réaliser son projet de se déplacer à Ribāṭ al-Fatḥ, qui auraient tout fait pour entraver la continuité et l'aboutissement de ce projet ?

Par ailleurs, M. Kably remarque non sans raison, que les maṣmudiens montagnards, dont étaient issus les *šayḫ*-s almohades, n'auraient jamais préféré descendre de la montagne pour aller s'installer dans les plaines situées sur la cote atlantique, et ce bien que celles-ci soient devenues quasiment vides après

(33) *Ibid.*, p. 180-181.

(34) La proclamation de Muḥammad comme héritier présomptif et la désignation des *sayyid*-s pour gouverner les provinces, ainsi que le choix pour le poste de vizir d'un certain ʿAbd al-Salām al-Gūmī, proche parent du calife, après l'assassinat du grand vizir, le célèbre *kātib* andalou ʿAbū Ǧa'far Aḥmad b. ʿAṭiyya, sont des signes très frappants sur cette nouvelle politique de ʿAbd al-Muʾmin, visant la mise à l'écart progressive des *šayḫ*-s, du cercle du pouvoir. Sur ce point, *Cf.* ʿUmar Mūsa (ʿIzz al-Dīn), *al-Muwaḥḥidūn,* p. 119-120.

les massacres collectifs, commis par les autorités almohades contre les populations de ces plaines(35). Et si quelques unes de ces tribus ont accepté de s'établir à Marrakech, c'est sans doute parce que cette ville n'était pas très loin de leur montagne et qu'elle leur était connue et familière depuis l'époque almoravide. Ce refus d'habiter la plaine atlantique serait dû, selon M. Kably, à la politique de ʿAbd al-Muʾmin, déjà discutée précédemment, qui consistait à introduire l'élément arabe dans ces mêmes plaines à partir de 555/1160, au lendemain de l'annexion de l'Ifriqiya(36). Pour ces tribus maṣmudiennes, il était clair que leur montagne, le *Ǧabal Dran*, était leur "espace vital" qu'elles ne pouvaient quitter même si elles participaient toujours, depuis cette montagne à l'administration des affaires de l'Etat. La preuve en est leur positionnement dans ce " repaire " durant la crise du califat, sous al-Maʾmūn. Les tribus du *Ǧabal Dran* se sont mobilisées derrière le prétendant au califat Yaḥyā b. al-Nāṣir contre son oncle le calife Abū al-ʿAlāʾ Idrīs al-Maʾmūn(37).

Donc, est-il permis de conclure que même la ville de Ribāṭ al-Fatḥ, construite dans une plaine atlantique, n'intéressait guère les *šayḫ*-s almohades ? En tout cas, il faut dire qu'après la mort de leur calife, ces Almohades étaient astreints à se confronter aux problèmes de l'Etat. Il est à noter que deux ans après la disparition de ʿAbd al-Muʾmin, les tribus de Ġumāra, retranchées dans leurs montagnes inexpugnables, se sont soulevées contre le nouveau pouvoir de Marrakech, sans oublier la guerre contre Ibn Mardanīš qui durait depuis des années(38). Il y avait en plus de cela, le problème du califat qui aurait, peut-être, préoccupé les décideurs pour bien organiser la nouvelle structure du pouvoir avec l'avènement d'Abū Yaʿqūb Yūsuf qui, rappelons-le, devait attendre cinq ans pour être proclamé calife et porter le titre symbolique de *amīr al-Muminīn*(39). Il faut aussi signaler que celui-ci tomba

(35) M. Kably, « Ḥawla al-taḥarrukāt al-bašariyya...», p. 46-47.

(36) *Ibid*., p. 46. Cette politique de faire appel aux Arabes, aurait eu sans doute des prémices dès la campagne du Maghreb central et la prise de Bougie en 547/1152. *Cf*, M. Kably, « Ḥawla al-taḥarrukāt al-bašariyya... », p. 46, ʿUmar Mūsā, *al-Muwaḥḥidūn*, p. 222.

(37) Sur ces événements, *Cf*. Ibn ʿIḏārī, 284-288 et 298, M. Kably, « Ḥawla al-taḥarrukāt al-bašariyya...», p. 47.

(38) Sur la guerre contre Ibn Mardanīš, voir le témoignage contemporain fait par Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt*, al-Mann*, et pour plus de détails sur la question *Cf*. le travail de P. Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, vol. 1, IFEAD, Damas, 1990-1991, p. 116-124.

(39) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt*, al-Mann,* p. 258.

malade pendant quatorze mois alors qu'il préparait, dès 564/1169, sa première campagne d'al-Andalus. Celle-ci ne sera entamée qu'en 566/1171. Dans cette campagne préparée à Ribāṭ al-Fatḥ, c'était la première fois qu'une armée califale d'une telle puissance, était rassemblée pour une opération militaire après la mort de ʿAbd al-Muʾmin.

Un témoignage précis du *Mann* s'avère très précieux à cet égard. L'expédition de ʿAbd al-Muʾmin, étant reportée à cause de sa mort, survenue à Rabat en 558/1163, a du produire un désintéressement de la part du pouvoir de Marrakech vis-à-vis de la région où avait été bâtie Ribāṭ al-Fatḥ ainsi que de l'itinéraire militaire vers al-Andalus(40). Ainsi, dit Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, les abondantes denrées rassemblées et entreposées dans le port d'al-Maʿmūra, en préparant la campagne de ʿAbd al-Muʾmin en 558/1163, y restèrent depuis 557/1162 jusqu'à l'année 562/1167. Abandonnées, ces "montagnes de vivres" entassées, selon l'expression d'Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, ne servaient plus à rien puisque se sont décomposées avec le temps(41).

D'un tel témoignage, pouvons-nous conclure que les décideurs de Marrakech étaient assez préoccupés pour ne pouvoir entretenir les constructions de la ville et exploiter ces grandes quantités de vivres entreposées dans le port d'al-Maʿmūra ? Ou bien s'agit-il d'une négligence volontaire ? Rien ne permet, eu égard aux données disponibles, de l'affirmer.

Le désintéressement dont la nouvelle ville fut victime, alors qu'elle avait failli devenir la capitale du premier calife almohade, pourrait traduire la première tentative de faire avorter ce projet fort ambitieux, mais si dangereux pour ces puissants dignitaires de Maṣmūda qu'ils le refusèrent et s'y opposèrent(42).

La décision d'Abū Yaʿqūb Yūsuf de restaurer les monuments ruinés de la *qaṣaba*, d'en construire d'autres et de commencer le projet de fondation d'une grande cité(43), illustre d'une manière très claire l'importance que revêtait cette ville pour ce souverain. En fait, Abū Yaʿqūb Yūsuf ne faisait qu'achever le travail déjà commencé par son père.

- Nous pouvons apporter un autre argument, celui de l'arrêt des travaux de

(40) *Ibid*., p. 148.
(41) *Ibid*.
(42) *Ibid*., p. 164.
(43) *Ibid*., p. 358-360.

construction de la grande mosquée de Hassan à Ribāṭ al-Fatḥ, immédiatement après la mort d'al-Manṣūr. C'est ce que nous pouvons appeler la deuxième tentative de faire échouer le projet que les *šayḫ*-s, dominés et surveillés par al-Manṣūr, comme à l'époque de son grand père, ne devaient pas apprécier. L'avènement de son fils al-Nāṣir, âgé à peine de dix-sept ans lors de sa prise du pouvoir(44), était, peut-être, la fin d'une période de grandeur et de prestige, enterrée à jamais par la mort du calife précédent, laquelle devait replonger la ville dans une phase de désuétude. C'est pourquoi il est légitime de se demander pour quelles raisons la mosquée de Hassan n'a jamais été achevée ou plutôt, pourquoi on a arrêté ce chantier religieux, symbole du *ǧihād* et de la grandeur du règne de son constructeur ? En fait, en essayant de comprendre de l'intérieur le pouvoir almohade au lendemain de l'intronisation d'al-Nāṣir, H. Ferhat présente l'image d'un rapport tendu, depuis l'époque de ʿAbd al-Muʾmin, entre Muminides et *šayḫ*-s masmudien*s*. Selon cet auteur, les tribus almohades se prévalent de l'ancienneté de leur adhésion au Mahdī et à sa doctrine qu'elles sont prêtes à défendre contre les souverains eux mêmes(45). Ceux-ci se trouvent contraints de rester fidèles à la tradition d'Ibn Tūmart pour ménager les tribus Maṣmūda. Mais une certaine amertume s'était exprimée face au pouvoir grandissant des Gūmiyya, étrangers dans l'appareil de l'État(46). Au dire du *Muʿǧib,* les Gūmiyya, tribu du calife, bénéficiaient de peu d'estime, surtout de la part de ces Maṣmūda qui se considéraient comme " une race de seigneurs ". Les *šayḫ*-s, conscients donc de leur supériorité de Maṣmūda, demeuraient vigilants. Les Banū ʿAbd al-Muʾmin sont et restent des Gūmiyya. En créant de véritables écoles de cadres, en organisant les *ṭalaba* et les *ḥuffāẓ,* ʿAbd al-Muʾmin avait essayé de réduire le danger. Il semble avoir éliminé diplomatiquement, ou éloigné, les grandes tribus ; les cadres de l'état se recrutent dans des tribus secondaires.

Les Muminides ont réussi à imposer leur légitimité en se réclamant du Mahdī et surtout en combattant en al-Andalus, soutenus par les *fuqahāʾ* et les mystiques, mais aussi par les citadins, favorisés par l'essor urbain, et les couches qui profitent de la grande prospérité. Mais, après la disparition des

(44) Al-Murrākušī, *al-Muʿǧib*, p. 492.

(45) H. Ferhat, *Le Maghreb au XIIe et XIIIe siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, p. 101. *Cf.* également M. Al-ʿArābi**,** *Dawr al-Ašyāḫ fi tadahwur al-Dawla*, Thèse de troisième cycle (Histoire), FLSH, Rabat, 1987.

(46) *Ibid*., p. 102.

souverains autoritaires ou prestigieux, les *šayḫ-s* tentèrent de reprendre le pouvoir sous le règne d'al-Nāṣir, H. Ferhat note sur le rapport de ce dernier avec ces *šayḫ*-s : « la première grande crise entre les dignitaires almohades et les califes date de l'époque d'al-Nāṣir, bien avant la défaite d*'al-ʿUqāb*. Une double série d'arrestations se produit, dirigée contre les notables du régime. La première se conclut par l'élargissement des accusés, grâce à l'intervention du puissant Ibn Yuğān qui en tire une popularité personnelle. La seconde provoque une grande panique : l'armée en marche vers al-Andalus est affamée et démoralisée à la suite des prévarications des gouverneurs. Les *šayḫ*-s, dont certains sont arrêtés, sont furieux, humiliés et animés désormais d'un esprit de vengeance »[47]. Ibn al-Ḫaṭīb est très explicite concernant ce point. Il confirme sans réserve dans le *Šarḥ raqm al-ḥulal*[48], que les vizirs et des *šayḫ*-s almohades cachaient à al-Nāṣir les informations sur l'évolution des événements en al-Andalus, provenant des chefs andalous, et que lorsqu'il découvrit leurs intrigues il fit tuer certains d'eux, ce qui ne fit qu'attiser leur haine et leur mauvaise intention pour ruiner le pouvoir du calife, et c'est eux qui allaient, selon Ibn al-Ḫaṭīb, être à l'origine de la défaite d'*al-ʿUqāb*.

De toute façon nous n'avons pas à démontrer ici, après l'excellent travail de Jacques Caillé, que la construction de la fameuse mosquée n'a jamais été terminée[49]. La première réponse qui pourrait surgir est que le jeune calife était occupé par d'autres affaires qui semblent beaucoup plus importantes, telles la révolte des Banū Ġāniya, ou les déprédations des Arabes dans le Tāmasnā[50]. Mais, on pourrait tout a fait fonder, construire, restaurer ou agrandir de belles et prestigieuses œuvres monumentales et architecturales en plein période de crise politique ou économique ; les exemples ne manquent pas dans l'Histoire. Par ailleurs, pourquoi agrandir d'autres mosquées[51] et laisser ou délaisser celle dont

(47) *Ibid*., p. 103.

(48) Ibn al-Ḫaṭīb, *Šarḥ raqm al-ḥulal fī naẓm al-duwal*, Damas, 1990, p. 202.

(49) J. Caillé, *La mosquée de Hassan à Rabat,* Arts et Métiers graphiques*,* Paris, s. d*.,* p. 15, 154, H. Terrasse et J. Caillé, « Le plan de la mosquée de Hassan », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1951, p. 28.

(50) *Cf.* A. ʿAzzāwī, *Rasāʾil muwaḥḥidiyya*, t. 2, lettre 55, p. 232-239.

(51) C'est le calife al-Nāṣir, lui même, qui procéda, après l'année 600/1203 à l'agrandissement de la grande mosquée de Meknès ainsi qu'aux autres travaux de réaménagement et de réfections dans les deux grandes mosquées d'*al-Andalus* et d'*al-Qarawiyyīn* à Fès. Il est à noter que ces travaux ont été réalisés dans le cadre d'une campagne d'urbanisation intense, que ce calife mena dans les deux villes précitées. *Cf.* Ibn Ġāzī, *al-Rawḍ al-hatūn fī aḫbār Maknāsata al-*

la destination était des plus nobles chez les Almohades : recevoir, entre autres, les *muǧāhidūn* en route vers al-Andalus ? ne serait-elle pas là une influence des *šayḫ*-s pour les raisons multiples que nous avons déjà signalées et discutées ? C'est fort probable.

2. L'activité politique à Rabat : Décisions califales importantes prises dans la ville

Après la fondation de Ribāṭ al-Fatḥ, en 545/1151, la ville devient un théâtre d'opérations militaires et un centre urbain qui jouit d'un intérêt particulier de la part de son fondateur. L'intensité des activités qu'allait connaître cette ville durant la période de treize années qui s'étale entre la date de sa fondation et 558/1163, année de la mort du souverain almohade, atteste très bien ce fait. En essayant de recenser les déplacements du calife dans la ville ainsi que la durée de ses visites et campements, nous nous sommes rendu compte que les activités du calife étaient partagées entre Marrakech et Ribāṭ al-Fatḥ(52).

Nous pouvons avancer comme autre argument pouvant justifier un tel choix, c'est l'accomplissement par ʿAbd al-Muʾmin, dans la toute nouvelle ville fondée par lui, en l'occurrence Ribāṭ al-Fatḥ, d'importantes et décisives décisions politiques qui allaient changer la structure du pouvoir héritée du temps de son chef spirituel Ibn Tūmart. En examinant les sources nous nous sommes permis de nous poser les questions que voici :

A- Pourquoi ʿAbd al-Muʾmin a-t-il choisi de célébrer la cérémonie d'allégeance pour son héritier présomptif, son fils Abū ʿAbd Allāh Muḥammad à Ribāṭ al-Fatḥ ? Cet acte d'instaurer une monarchie héréditaire se déroula en cette date importante et signifiante 548/1153 à Rabat(53). Il n'est pas anodin de préciser de ce fait, que celle-ci venait d'être créée il y avait juste trois ans, alors

---

Zaytūn, Rabat, 1988, p. 28-29, al-Ǧaznāʾī, *Ǧaniyy Zahrat al-ʾĀs*, 2e éd. Rabat, 1991, p. 43, 71.

(52) Un recensement des déplacements de ʿAbd al-Muʾmin à Rabat, rapportés par al-Bayḏaq, et Ibn ʿIḏārī, prouve qu'il s'agit, à notre avis, d'une politique délibérée pour réussir ce projet. *Cf.* al-Bayḏaq, *Aḫbār*, p. 73, 78, 79, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 112, 127, 130, 151, J. Caillé, *La ville de Rabat*, p. 62 et note 88 de la même page.

(53) Les lettres célébrant ces deux événements ont été envoyées, par ʿAbd al-Muʾmin, aux différents gouverneurs almohades, depuis cette ville de Ribāṭ al-fatḥ. *Cf.* É. Lévi-Provençal, *Maǧmūʿ rasāʾil muwaḥḥidiyya*, lettres : 13, p. 55-61, et 14, p. 61-66.

que, normalement un tel événement politique et protocolaire devait se tenir dans la capitale Marrakech, siège et symbole du pouvoir central. Est-ce, comme nous l'avons démontré en détail plus haut, pour fuir Marrakech et ses environs, encore hostiles jusqu'à cette date de 548/1153 comme l'atteste al-Bayḏaq ? Il est à rappeler que cet historien signale en cette même année un événement qui n'est pas sans intérêt, c'est celui des massacres perpétrés contre les Harġa et les gens de Tinmel(54).

En plus, une lettre officielle nous permet de constater le rapport entre la révolte des Banū Amġār et la désignation du fils de ʿAbd al-Muʾmin comme prince héritier. Profitant de la présence du calife à Ribāṭ al-Fatḥ, alors entouré des *šayḫ*-s almohades, des chefs Andalous et Arabes et des dignitaires issus de sa tribu d'origine, les Gūmiyya(55), les frères d'Ibn Tūmart, dit la lettre(56),

(54) Al-Bayḏaq, *Aḫbār*, p. 70, et *supra* note 23.

(55) Il est très vraisemblable que le calife almohade ait fait appel à ses contribules de retour de l'expédition du Maghreb central, et surtout après avoir battu les Arabes dans la décisive bataille de Sétif. Sur ces événements voir al-Bayḏaq, *Aḫbār* p. 75-76, Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades),* p. 45-47, É. Lévi-Provençal, *Maǧmūʿ rasā'il muwaḥḥidiyya*, lettres 13, p. 55-61. ʿAbd al-Muʾmin pensait qu'il pourrait s'appuyer sur ces nouveaux venus, Arabes compris, dans le cas où il se sentirait en danger ou menacé. Notons à ce propos que les dignitaires des grandes tribus almohades, présents à cette cérémonie d'allégeance, semblent avoir cédé aux ruses du calife et du puissant chef des Hintāta, Abū Ḥafṣ ʿUmar. Il est curieux que cet épisode si important soit passé sous silence dans les chroniques maghrébines et andalouses. C'est en fait Ibn al-Aṯīr copié par al-Nuwayrī, qui fait mention du rôle joué par Abū Ḥafṣ ʿUmar dans cette histoire et de la pression qu'il aurait faite sur les *šayḫ*-s pour accepter la décision de ʿAbd al-Muʾmin. La suite nous la connaissons bien sûr, le rôle joué par Abū Ḥafṣ ʿUmar n'était pas gratuit, la place qu'il occuperait, avec ses fils, au sein de l'appareil étatique almohade, montre bien l'ampleur de la récompense, sans doute promise par le Calife. Il ne faut pas oublier que ce grand chef, dont le petit fils Abū Zakariyyāʾ al-Mustanṣir donna naissance à la dynastie *ḥafṣīde* de Tunis, était, lui aussi, un candidat sérieux au poste de chef suprême des Almohades. *Cf.* al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, p. 206. Sur ce personnage voir Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar wa dīwān al-mubtadaʾ wa-l-ḫabar fī ayyām al-ʿarab wa-l-ʿaǧam wa-l-barbar wa-man ʿāṣara-hum min ḏawī al-sulṭān al-akbar*, consulté sur *CD-ROM*, vol. 6, p. 370-372, R. Le Tourneau « Un personnage important du mouvement almohade Abū Ḥafṣ ʿUmar ʾIntī », *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Nord-Africani, Cagliari, 22-25 janvier 1965*, Cagliari, 1965, et l'article intéressant de A. Huici Miranda, « La participación de los grandes jeques en el gobierno del imperio almohade », *Tamuda*, année VI, 1958, p. 239-249.

(56) Voir aussi sur cet épisode al-Bayḏaq, *Aḫbār*, p. 78-79 et Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades),* p. 50-51. La lettre mentionne aussi le motif de leur présence à Fès. En fait le calife avait décidé

étaient partis de Fès, après avoir tout organisé, pour aller s'emparer de Marrakech. Il semble que ʿAbd al-Muʾmin, ayant pressenti un danger de conspiration montée par les Banū Amġār et leurs contribules, aurait tout prévu avant de prendre cette décision "risquée" et "dangereuse".

B- D'un autre côté, il faut signaler que c'est à Rabat qu'a été faite la proclamation des *sayyid*-s, fils de ʿAbd al-Muʾmin, aux postes de gouverneurs des provinces de l'empire. Cette décision, non moins importante dans sa portée politique et religieuse dans la société almohade, aurait été prise simultanément avec celle de la désignation de Muḥammad le fils aîné en tant qu'héritier présomptif du califat(57).

C- De surcroît, la réception par ʿAbd al-Muʾmin de députations andalouses à Ribāṭ al-Fatḥ a suscité notre curiosité quant à "la symbolique" de cet acte et sa relation avec la fondation de cette ville, étant donné que ce type de cérémonie ne pouvait se tenir, comme il était de règle, qu'à Marrakech, la capitale. Bien évidemment, on pourrait penser immédiatement au rôle auquel était destiné ce camp fortifié, consistant en un point de rassemblement de *muǧāhidūn* partant pour al-Andalus. Mais il semble que la nouvelle ville ait alors commencé à manifester sa rivalité avec la capitale des Almohades puisque à part ces deux cités, on ne connaît pas d'autres villes qui auraient eu le mérite de recevoir des députations, de grandes personnalités, des *ulémas*, de célèbres poètes ou des hauts dignitaires, par les souverains almohades. Même les plus grandes et prestigieuses parmi ces villes, telles Fès ou Ceuta, ne pouvaient pas partager ce rôle avec Marrakech. D'ailleurs, chaque fois que ʿAbd al-Muʾmin partait en expédition – ses successeurs ont hérité de lui cette tradition – il tachait

---

de les faire installer dans cette ville pour se débarrasser d'eux "paisiblement ". Ils commençaient apparemment à créer des problèmes et constituer un danger réel au pouvoir de Marrakech. *Cf. supra.* La révolte des Banū Amġār.

(57) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades)*, p. 50-51. Le problème de la date de cette lettre reste posé. Cependant les sources sont unanimes à dater l'acte de désignation des *sayyid*-s comme gouverneurs de provinces de l'année 548/1153, tandis que la lettre, rédigée à Ribāṭ al-Fatḥ, donne la date de 551/1156. Nous pensons que la lettre aurait été écrite postérieurement, deux ou trois ans après l'événement en question. La preuve en est une indication d'al-Bayḏaq qui signale un séjour du calife à Ribāṭ al-Fatḥ pendant deux ans, de 550/1155 à 552/1157. Il faut cependant comprendre qu'il s'agit de la ville de Ribāṭ al-Fatḥ quand cet auteur cite le nom de Salé, comme étant le lieu où séjourna le calife durant la période signalée. Il écrit : « En 550, le calife visita le tombeau du Mahdi à [Tinmallal], puis descendit à Salé, où il resta deux ans », É. Lévi-Provençal, *Document inédits*, p. 199, *Cf.* al-Bayḏaq, *Aḫbār*, p. 79.

d'envoyer, depuis Ribāṭ al-Fatḥ, des missives pour en informer les gouverneurs et les chefs et les *ulémas* en al-Andalus. Mais il faut noter tout de même que c'est à partir de Marrakech que les troupes se rassemblent dans un premier temps, avant de gagner Rabat, pour aller en al-Andalus.

3. La politique d'urbanisation et de peuplement de Rabat

3.1. Les efforts de ʿAbd al-Muʾmin

Les califes almohades, à commencer par le fondateur de la ville, n'ont cessé de mener une politique de peuplement à Ribāṭ al-Fatḥ. ʿAbd al-Muʾmin, rapporte l'auteur du *Mann,* ordonna aux gens de construire des maisons et des *sūq*-s aux alentours de la *qaṣaba* qu'il venait de fonder. L'étude des toponymes de l'actuelle *médina* de Rabat révèle des renseignements de grande valeur historique sur les premières structures urbaines de la ville almohade(58). Cette étude nous a permis de relever quelques toponymes pouvant renvoyer à un contexte historique se rapportant au VIe/XIIe siècles. Ainsi nous croyons que des noms comme *Bhira* ou *Bahira, al-Gza, Waqqāṣa*, que portent encore aujourd'hui des quartiers de la *médina*(59), peuvent très bien nous encourager à penser à une occupation ou des occupations humaines datant de l'époque almohade.

L'exemple du toponyme Waqqāṣa est très instructif à ce sujet. Il a'agit du quartier situé entre le *mellah* et la partie haute nord-est de la *médina* de Rabat, non loin de la *qaṣaba*(60)(Fig.). Ce nom apparaît pour la première fois chez Ibn Saʿīd, dans son *Kitāb al-Ǧuġrāfiya*. En décrivant le fleuve (l'actuel oued Bouregreg) séparant les deux villes de Rabat et Salé, l'auteur dit que son accès était difficile aux barques et qu'il ne pouvait être possible et assuré que grâce à des gens expérimentés qu'on appelait les Waqqāṣa, très probablement une

(58) Sur l'importance de cette discipline et ses apports fructueux à l'Histoire et l'Archéologie andalou-maghrébines voir E. Lévi-Provençal « Note de toponomastique hispano-maghrébine, les noms des portes, le bāb aš-šarīʿa et la šarīʿa dans les villes de l'Occident musulman au Moyen-Age », *AIEO,* 2, 1936. p. 210-234.

(59) *Cf.* L. Mercier, « Rabat : descriptions topographiques », *Archives Marocaines*, VII, 1906, p. 312. Ne comprenant pas la signification de ce mot, Louis Mercier écrit : « n'étant pas fixé sur la signification de ce mot, nous nous bornons à le transcrire tel que nous l'avons entendu ». Note 1, p. 312.

(60) *Ibid*., p. 310-313.

famille de marins établie dans l'estuaire du Bouregreg(61). Les textes ne nous apprennent rien sur cette présumée famille. Mais il semble qu'on a affaire à des marins qui avaient une longue tradition maritime. Ces gens étaient, comme le précise très clairement Ibn Saʿīd, les seuls à maîtriser ce métier de guide pour les navires rentrant dans le fleuve de Salé.

Al-Bayḏaq parle d'un certain Muḥammad b. al-Ḫayr al-Waqqāṣī qui est venu rencontrer Ibn Tūmart, alors qu'il était de passage à Salé après son retour de l'Orient(62). D'après ce récit, ce personnage était apparemment une personnalité influente dans la ville de Salé sous le pouvoir almoravide, et appartenant fort probablement à cette famille dont parle Ibn Saʿīd, en l'occurrence les Waqqāṣa.

Mais quel rapport pouvons nous établir entre celle-ci et l'histoire du quartier de Waqqāṣa ? Nous croyons de toute vraisemblance que cette famille, qui semble avoir donné son nom au quartier serait originaire de Salé et que l'un de ses membres serait un important personnage de cette ville qui était alors très prospère au début du VIe/XII^{e}(63). Son installation dans le quartier portant son nom daterait probablement du début du règne de ʿAbd al-Muʾmin, après la fondation de la *qaṣaba* de Ribāṭ al-Fatḥ. Les *Waqqaṣī-s* ou *Waqqāṣa* seraient venus occuper et peupler cette partie du territoire de la nouvelle ville presque vide, c'est là qu'ils auraient posé les premières pierres de leurs habitations non loin de l'embouchure de l'oued Bouregreg. Ainsi, auraient-ils donné naissance à l'un des plus anciens, voire des premiers quartiers de la ville de Ribāṭ al-Fatḥ.

Le témoignage d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt sur les débuts de l'urbanisme de la *qaṣaba* et de la ville proprement dite de Ribāṭ al-Fatḥ (la *médina*) est très intéressant à cet égard(64). Il dit, en effet, que ʿAbd al-Muʾmin après avoir

(61) Ibn Saʿīd al-Maġribī, *Kitāb al-Ǧuġrāfiya*, p. 138. L'auteur dit à propos du fleuve Sala : « *Wa huwa ṣaʿbᵘⁿ ʿalā duḫūlⁱ al-marākibʲ lā yahtadī ʿalā masālikihⁱ ġayrᵘ qawmⁱⁿ yuʿrafūnᵃ bi-Waqqāṣa, wa yunsabūnᵃ ilā Saʿd b. Abī Waqqāṣ* (un compagnon du prophète de l'islam) ». « و هو صعب على دخول المراكب لا يهتدى على مسالكه غير قوم يعرفون بوقاصة، و ينسبون إلى سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه » .

(62) Al-Baydaq, *Aḫbār,* p. 26. Cet épisode, relaté très brièvement n'est pas daté, mais il paraît être passé aux environs de 514/1121, peu de temps avant l'arrivée d'Ibn Tūmart à Marrakech.

(63) Al-Idrīsī, *Nuzha,* trad. p. 147.

(64) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt*, al-Mann*, p, 358. Il est dit dans ce texte que: «*ʿAbd al-Muʾmin ordonna aux gens de venir s'y installer et d'ériger des demeures et des suq*-s *aux alentours»,* « ثم اتصل الأمر العزيز بسكناها بالناس و ببناء الديار حواليها و الأسواق ».

achevé les travaux de la *qaṣaba* a ordonné aux gens dont faisaient partie, sans doute, les habitants de Salé, située sur l'autre rive, de construire des maisons et cultiver les terres d'alentour(65). L'objectif était bien évidemment de peupler et de donner vie à sa nouvelle fondation. Les Waqqāṣa seraient à notre avis parmi les premiers habitants auxquels le *makhzen* almohade aurait distribué des terres.

Notons aussi un autre aspect qui démontre la politique de peuplement de Rabat, c'est quand les premiers califes décident de faire parvenir dans cette nouvelle ville d'illustres personnages et notables en leur offrant des *iqṭāʿ*s. Contentons-nous de citer deux exemples, le premier est celui du prince Hammadide déchu, Yaḥyā b. al-ʿAzīz(66). Le deuxième exemple se rapporte à ʿAlī b. al-Rand, un chef ifriqyien qui s'était insurgé contre le pouvoir du calife Abū Yūsuf Yaʿqūb et que celui-ci avait désigné comme surintendant des finances (*mušrif*) à Rabat(67).

Mais c'est surtout l'installation des tribus arabes aux environs de Salé et Rabat, deux ans après la fondation de celle-ci qui permettrait de comprendre l'intention de ʿAbd al-Mu'min de s'établir à Rabat. Les chroniques se font écho de la politique du calife almohade de déporter les Arabes vers les régions des plaines d'al-Maġrib al-Aqṣā(68). Certes, ʿAbd al-Mu'min s'est servi de ces Arabes, habiles cavaliers, dans le *ǧihād* en al-Andalus(69), mais il semble qu'il ait caché d'autres visées stratégiques qui ne seront mises en relief et exécutées que sous le règne de son petit fils al-Manṣūr(70). Il s'agissait de repeupler les plaines atlantiques par ces populations, surtout après les opérations d'*al-ʾIʿtirāf,* qui auraient, selon certains chercheurs, causé une chute démographique

(65) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt précise très explicitement que le terrain, sur lequel s'est développé le site de Ribāṭ al-Fatḥ et sa *qaṣaba*, était devenu propriété du *makhzen* après l'avoir acheté à *ahl* Salā et d'un dignitaire sévillan au nom de Ibn Waǧǧād, *Cf. Ibid.*, p. 357.

(66) al-Tiǧānī, *Riḥlat al-Tiǧānī*, p. 344, Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, p. 461, note 38.

(67) Anonyme, *al-Istibṣār fī ʿaǧāʾib al-amṣār*, Casablanca, 1985, p. 151, Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, vol. 6, p. 166.

(68) Sur la présence des tribus arabes dans le région de Tamesna et aux environs de Rabat et Salé, Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿIbar*, vol. 6, p. 37, A. ʿAzzāwī, *Rasāʾil muwaḥḥidiyya*, t. 2, lettre 55, p. 232-239.

(69) V. Aguilar Sebastián, « Aportación de los árabes nómadas a la organización militar del ejército almohade», *AQ*, XIV, 1993, p. 393-415, ʿI. ʿUmar Mūsā, *al-Muwaḥḥidūn*, p. 222.

(70) C'est vrai que les conditions dans lesquelles se sont faites la déportation et l'installation des Arabes au Maroc sous ʿAbd al-Muʿmin n'étaient pas les mêmes que celles du temps d'al-Manṣūr. Mais, il paraît que les visions des deux califes étaient identiques.

importante au sein des populations berbères des plaines(71). L'aboutissement de cette stratégie politico-sociale serait l'implantation en masses, sous al-Manṣūr, des tribus arabes dans les plaines de Tāmasnā et d'al-Habṭ(72).

3.2. Les travaux des successeurs

Le développement que Rabat va atteindre sous les pouvoirs du deuxième calife Abū Yaʿqūb Yūsuf et de celui de son fils et successeur Abū Yūsuf Yaʿqūb(73), nous incite à penser à l'existence d'un projet non avoué des trois premiers califes almohades d'y déplacer le siége du pouvoir. Si les textes ne citent pas explicitement l'intention d'Abū Yaʿqūb Yūsuf d'installer son pouvoir à Rabat, l'œuvre monumentale que ce calife mena dans cette ville et les décisions qu'il prit pour l'agrandir montrent clairement qu'il ne s'agit pas de la fondation d'une simple ville mais vraisemblablement de l'accomplissement du projet déjà entamé par son père. C'est à lui que l'on doit la fondation, à coté de la *qaṣaba*, de la ville proprement dite. En revanche, le calife al-Manṣūr ne pouvait pas cacher cette intention de réaliser le projet de ses prédécesseurs, surtout vers la fin de son règne, mais il semble que ce sont les préoccupations du *ǧihād* en al-Andalus et les problèmes politiques de la province de l'Ifriqiya qui l'empêchèrent(74). Nous disposons de deux témoignages très intéressants à ce sujet et qui revêtent une importance historique aussi bien pour l'histoire de Rabat que pour celle des Almohades. En fait, il s'agit des textes du polygraphe andalou ʿAlī b. Mūsā b. Saʿīd al-Maġribī, et d'Ibn ʿIḏārī al-Murrākušī. Le premier rapporte sans équivoque dans son *Kitāb al-Ǧuġrāfiya,* connu aussi sous le nom de *Basṭ al-ʾarḍ fī al-ṭūl wa al-ʿarḍ* qu'al-Manṣūr voulut même faire de Rabat la nouvelle capitale de l'empire à la place de Marrakech, mais que la mort l'empêcha de réaliser son projet. Ibn Saʿīd note dans la notice qu'il consacre à Rabat : « *Madīnat Ribāṭ al-Fatḥ allatī banāhā ʿAbd al-Muʾmin awwalan fa-tammamahā ʿalā manzaʿ al-Iskandariyya al-Manṣūr b. ʿAbd al-Muʾmin, wa*

(71) M. Kably, « Ḥawla al-taḥarrukāt al-bašariyya...», p. 46, et *supra*., note 6.

(72) ʿI. ʿUmar Mūsā, *al-Muwaḥḥidūn*, p. 223.

(73) Anonyme, *al-Istibṣār* p. 140-141, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 357-360, al-Murrākušī, *al-Muʿǧib*, p. 384.

(74) Sur cette période du règne d'al-Manṣūr et les problèmes politiques qu'affrontait son empire aussi bien en al-Andalus qu'en Ifriqiya, *cf.* A. Huici Miranda, *Historia política,* t. 1, p. 331-338.

ʿazama an yağʿalahā ʿiwaḍan ʿan Murrākuš, fa- ʿāğalathu al-maniyya »[75].

« مدينة رباط الفتح التي بناها عبد المؤمن أوّلا فتمّمها على مترع الإسكندرية المنصور بن عبد المؤمن وعزم أن يجعلها عوضا عن مراكش فعاجلته المَنِيّة ».

Le deuxième auteur affirme de son côté qu'en se rendant, en 588/été de 1192, à Rabat, lors de l'un de ses déplacements dans la ville, al-Manṣūr s'est réjouit de son séjour au sein de sa *qaṣaba* et a montré clairement son désir d'y déplacer son gouvernement. Pour se faire, il ordonna la rénovation de la dite *qaṣaba*, pourtant rénovée douze ans auparavant par son père Abū Yaʿqūb Yūsuf, et décida, après l'achèvement de ses travaux de construction et l'établissement des ses structures, d'organiser l'administration fiscale de cette ville (*rattaba qawānīn*[a] *ašġālihā*)[76]. Ceci ne peut qu'expliquer bien évidemment, encore une fois l'intérêt particulier qu' al-Manṣūr apportait, voire réserver à cette ville. Ibn ʿIḍārī écrit ceci [77] : « *ṯumma tamakkanat ṣiḥḥatuh*[u] *wa istaqāmat rāḥatuh*[u]*, fa-tarawwaḥa bi-Ribāṭ al-Fatḥ, fa-iġtabaṭa bi-suknāh wa ʿazama ʿala al-intiqāl al-kulliyyi ilayh*[i]*, fa-amara bi-tağdīd*[i] *al-qaṣaba al-musamāt*[i] *bi-al-Mahdiyya, al-mušabbahat*[i] *bi Mahdiyyat*[i] *Banī ʿUbayd bi Ifriqiyya li-iḥāṭat al-baḥr bihā min ğamīʿ ğihātihā. Wa lammā qāmat šuḫūṣ mabānīhā wa ṣuwwirat hayʾātuha rattaba qawānīn*[a] *ašġālihā* ».

« ثم تمكنت صحته واستقامت راحته، فتروّح برباط الفتح فاغتبط بسكناه و عزم على الانتقال الكلي إليه فأمر بتجديد القصبة المسمَاة بالمهدية، المشبَهة بمهدية بني عبيد بافريقية لإحاطة البحر بها من جميع جهاتها. ولَما قامت شخوص مبانيها و صُوِّرت هيئاتها، رتّب قوانين أشغالها ».

De plus, l'image que dresse l'anonyme de l'*Istibṣār* de Ribāṭ al-Fatḥ sous le règne d'al-Manṣūr laisse comprendre que les efforts conjugués des trois premiers califes ont aboutit à l'émergence d'une des plus belles villes du Maroc

(75) Ibn Saʿīd al-Maġribī, *Kitāb al-Ǧuġrāfiya*, p. 138.

(76) Sur les travaux d'Abū Yaʿqūb Yūsuf dans la *qaṣaba* almohade de Rabat, voir Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 359-360.

(77) Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān (Almohades*), p. 214.

vers la fin du VIe/XIIe siècle. La panoplie de ses structures urbaines : palais califal, *ḥammām*-s, *funduq*-s, grandes demeures, *sūq*-s, *qayṣariyya*, grands bassins(78), etc., ou encore l'énigmatique mosquée de Hassān qui, si elle avait été terminée aurait été la plus vaste du monde islamique à son époque, atteste d'une manière très claire la place de choix qu'occupait cette ville auprès des souverains de la dynastie des Muminides. Signalons en outre que la superficie de la ville induit à y voir un plan préconçu d'une vaste agglomération, ou une future capitale qui aura tous les acquis pour son développement économique et sa protection assurée par une muraille très solide. Lisons enfin, pour se rendre compte de cette réalité, la description précise de l'auteur de l'*Istibṣār* qui ne cache pas son admiration en notant ceci : « *wa haḏih*^{i} *al-madīnat*^{u} *qad šarrafahā hāḏā al-Amr al-Azīz wa karramahā bimā aḥdaṯah*^{u} *fīhā min al-mabānī al-rafīʿa wa al-manārat*^{i} *al-badīʿa. Wa mā hiya waqt*^{a} *murūr al-maḥallāti ʿalayhā illā min ʿaǧā'ib mutanazzahāt al-dunyā... wa al-zawāriq fī al-wādī bi-rukkābihā, wa al-manārat*^{u} *al-muṭillat*^{u}, *wa ʿallāqāt*^{u} *al-ṯimār wa ʿiqd al-zaytūn wa ǧudur al-karmāt. Wa qibab al-ǧulūs li- al-sādāt*^{i} *ayyadahum Allāh ẓāhirat*^{un} ».

« وهذه المدينة قد شرّفها هذا الأمر العزيز وكرّمها بما أحدثه فيها من المباني الرفيعة والمنارة البديعة. وما هي وقت مرور المحلات عليها إلا من عجائب متنزّهات الدنيا... والزوارق في الوادي بركّابها، والمنارة المطلة, وعلاقات الثمار، وعقد الزيتون، وجدر الكرمات. وقِبَبُ الجلوس للسادات أيدهم الله ظاهرة » (79)

« Notre glorieux prince (al-Manṣūr) a honoré et glorifié cette ville par les belles constructions et le remarquable minaret qu'il y a élevés, et à l'époque du passage des camps, elle constitue véritablement un lieu de plaisance des plus merveilleux du monde […] sur la rivière les embarcations emmènent les

(78) Anonyme, *al-Istibṣār*, p. 140. L'auteur note en décrivant les quelques structures urbaines de Rabat sous le calife al-Manṣūr: « *wa fī hāḏih*^{i} *al-madīnat*^{i} *al-muḥdaṯat*^{i} *qayṣāriyyat*^{un} *aẓīmat*^{un} *wa ḥammāmat*^{un} *wa fanādiq wa diyār*^{un} *kaṯirat*^{un} *wa miyāh*^{un} *muṭṭaridat*^{un} *wa siqāyāt wa manāfiʿ uʿddat li-wurūd al-maḥallāt ʿalyhā – iḏ anna waḍʿaha ʿala al-maǧāz wa al-maʿbar- ilā Ḥaḍrat Murrākuš kala'aha Allāh* ».
« وفي هذه المدينة المحدثة قيصارية عظيمة وحمامات وفنادق و ديار كثيرة و مياه مطردة و سقايات و منافع أعدّت لورود المحلات عليها– إذ أن وضعها على المجاز و المعبر– إلى حضرة مراكش كلأها الله... »

(79) *Ibid*., p. 141.

passagers…le minaret s'élève dans le ciel, les arbres fruitiers, étalent leurs richesses, l'olivier se noue, la vigne bourgeonne, les pavillons des *sayyid*-s éclatent aux regards... »[80]. Notons qu'à propos de ces pavillons, mentionnés par l'auteur, qui sont certainement liés aux *baḥīra*-s (jardins et vergers) des sultans et des princes, nous ne connaissons de tels exemples qu'à Séville et à Marrakech, les deux capitales de l'empire almohade[81], ceci prouve la place de choix qu'occupait Rabat, à coté de ces deux grandes villes, chez les califes Almohades au VIe/XIIe.

Nous avons vu, dans cette étude, en suivant une démarche trop "argumentative", il faut le noter, comment est née l'idée de la création d'une nouvelle capitale à Ribāṭ al-Fatḥ. L'analyse des différents témoignages textuels nous a montré les conditions politiques et le contexte politico-religieux dans lesquels le projet initié par ʿAbd al-Mu'min a vu le jour, ainsi que les efforts déployés par chacun des trois premiers califes almohades pour la réalisation du dit projet. Mais, la question du sort de cette ville, après la mort d'al-Manṣūr, reste vivement posée. Comme les sources sont quasiment muettes sur son histoire à partir de la fin du VIe/XIIe, il semble que la fondation de ʿAbd al-Mu'min tomba en désuétude et resta un projet sans lendemain. Il fallait attendre une quarantaine d'années après les derniers grands travaux d'al-Manṣūr, pour que le calife al-Rašīd, petit fils de celui-ci, essaye de la "revivifier" et la repeupler en y accueillant les populations réfugiées du Šarq al-Andalus[82]. Malheureusement, la tentative de ce jeune calife, n'a pas pu redonner à Rabat la place qui lui revenait.

***

(80) *Ibid.*, trad. citée dans J. Caillé, *La ville de Rabat,* vol. 1, p. 74-75.

(81) Sur ces pavillons ou *qubba*-s, voir Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān* (*Almohades*), p. 302, 328, 337.

(82) Sur cet épisode de l'histoire de Rabat, *Cf*. M. Driss Sedra, «Stratégies de peuplement à l'époque almohade : à propos du *ẓahīr* du calife al-Rašīd sur l'installation des habitants de Šarq al-Andalus à Rabat », *Al-Andalus-Magreb*, 13 (2006), p. 305-328.

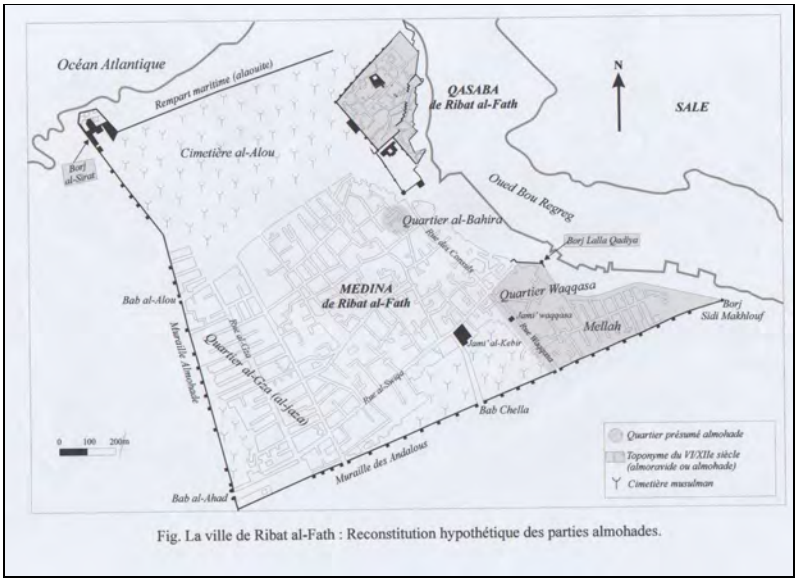


Fig. La ville de Ribat al-Fath : Reconstitution hypothétique des parties almohades.

***

NOTAS Y COMENTARIOS

BANŪ BASĪL
UNE LOCALITÉ MÉDIÉVALE DANS LA RÉGION DE FÈS

Yassir **BENHIMA**[*]
Université Lumière-Lyon 2

BIBLID [1133-8571] 15 (2008) 305-312

Dans les environs de Fès, les sources historiques de l'époque médiévale et du début de l'époque moderne mentionnent, généralement d'une manière passagère, la localité de Banū Basīl. Au travers de ces données textuelles laconiques, l'on entrevoit quelques éléments significatifs de l'évolution du peuplement dans le territoire de Fès. La présente note a justement pour objectif d'en rendre compte, et d'essayer d'émettre une hypothèse pour expliquer le toponyme.

La localité de Banū Basīl, dont le site n'est toujours pas identifié, se trouvait selon les dires de Léon l'Africain, à mi-route entre Meknès et Fès, à

[*] E-mail: yassir.benhima@univ-lyon2.fr

environ 18 milles de cette dernière[1]. Elle est implantée à l'Ouest de Fès, dans la plaine de Saïs, dans une zone limitrophe des collines prérifaines. Marmol, rappelle en effet qu'elle est située à proximité d'une montagne du même nom, d'où l'on faisait venir l'eau d'irrigation[2].

1. Aux origines du toponyme : Banū Basīl comme nom de lignage

Les Banū Basīl sont considérés comme l'un des grands lignages de clients omeyyades. L'ancêtre éponyme, serait selon Ibn al-Abbār, un *mawlā* de Hishām b. ʻAbd al-Malik. Son nom, Basīl, *a priori* une adaptation arabe de Basile, suggère son origine byzantine. Son fils, ʻAbd al-Salām, serait entré en al-Andalus en compagnie de ʻAbd al-Raḥmān I[er][3]. Plusieurs descendants directs de ce dernier se sont illustrés au service des émirs puis des califes de Cordoue : dans son étude prosopographique des élites politiques d'al-Andalus omeyyade, M. Méouak recense au total 26 personnalités des Banū Basīl (y compris l'ancêtre éponyme)[4]. À l'exception de l'un d'eux[5], tous avaient des charges officielles dans l'administration centrale ou provinciale ou dans l'armée omeyyade.

L'on peut remarquer que le dernier membre de ce lignage à avoir exercé, fut Muḥammad b. Basīl, qui aurait été préfet de police sous Hišām II[6]. Il semble en effet que la période ʻāmiride ait été fatale aux Banū Basīl, écartés des rouages du pouvoir et de l'armée à l'instar d'autres familles de clients omeyyades. Après l'éclatement de la révolution de Cordoue en 1009, les Banū

(1) Ce qui équivaut à environ 29 km. Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, trad. Épaulard, Paris, 1981, t. 1, p. 178-179.

(2) Marmol, *De l'Afrique*, trad. de N. Perrot d'Ablancourt, Paris, 1667, t. II, p. 156.

(3) Ibn al-Abbār, *Al-Ḥulla al-siyarā'*, Le Caire, 1985, t. 2, p. 371-372. Cf. M. Marín, « Orígenes de les familias de al-Andalus en la época omeya según la obra de Ibn al-Abbār *al-Ḥulla al-siyarā'* », *Ibn al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià (1199-1260)*, Valence, 1990, p. 237-247, (p. 244).

(4) M. Méouak, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Helsinki, 1999, p. 106-116.

(5) Il s'agit de Ḫalaf b. Basīl al-Andalusī al-Firrīšī, transmetteur de *ḥadīṯ*, qui serait contemporain de Hārūn al-Rašīd ; *ibid*., p. 108. L'identité de ce personnage et l'époque de sa vie demeurent sujettes à caution, car al-Ḍabbī, indique dans une notice très courte, que Ḫalaf b. Basīl mourut en al-Andalus en 327/938-39 ; cf. Al-Ḍabbī, *Buġyat al-multamis fī tārīḫ riǧāl ahl al-Andalus*, Beyrouth, 1997, p. 243.

(6) M. Méouak, *Pouvoir souverain,* p. 116.

Basīl sont cités parmi les plus nobles des *mawālī* omeyyades dont le soutien est sollicité par Sulaymān al-Musta'īn dans une lettre du *kātib* Ibn Burd al-Akbar(7). Ce fut d'ailleurs, en toute vraisemblance, la dernière mention de ce grand lignage cordouan dans l'histoire d'al-Andalus.

Il faut également noter que les dictionnaires biographiques relatifs à l'Ifrīqiya citent aussi quelques personnages portant le même *nasab*. Il ne semble pas qu'il y ait un quelconque lien avec le lignage andalou. Il s'agit de deux juristes kairouanais:

- Sulaymān b. Basīl(8).
- Muḥammad b. Sulaymān b. Basīl (220-307/ 835-919-20)(9).

Enfin, à une époque plus tardive, un disciple d'Ibn 'Arafa (m. 1401) avait comme *nisba*, al-Basīlī(10). Il s'agit apparemment d'un membre d'une famille de Tunis, dont était issu Ibrāhīm al-Basīlī, imām de la mosquée al-Zaytūna au milieu du 14e siècle(11).

2. Origine du toponyme Banū Basīl dans la région de Fès

Le toponyme de Banū Basīl, dans la région de Fès, apparaît pour la première fois dans les textes arabes chez al-Idrīsī. Après sa description des différents noyaux qui composaient Meknès, il fournit une liste des tribus habitant ses alentours. Ainsi, il distingue les Miknāsa (il utilise la forme de Banū Miknās), dont les B. Sa'īd et les B. Mūsā, des autres tribus voisines : les B. Basīl, les Maġīla, les B. Maṣ'ūd, B. 'Alī, Waryāġal, Dammar, Awraba et Ṣabġāwa(12). Le peuplement de la région était manifestement très hétérogène, composé essentiellement de tribus berbères. Si les Awraba étaient déjà installés

(7) Ibn Bassām, *Al-Ḏaḫīra fī maḥāsin ahl al-Ǧazīra*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, 1978, I/1, p. 111. Avec les Banū Basīl, sont citées les familles suivantes : Āl Ḫālid, Banū Abī 'Abda, Banū Šuhayd et Banū Ḥudayr.

(8) Abū l-'Arab, *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya wa Tūnis*, Alger-Tunis, 1985, p. 202.

(9) Al-Ḫušanī, *Quḍāt Qurṭuba wa 'ulamā' Ifrīqiya*, Le Caire, 1994, p. 208 et al-Qāḍī 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām maḏhab Mālik*, Rabat, s.d. (1983), t. 5, p. 77-78.

(10) Sur ce personnage, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad al-Basīlī, voir S. Ghrab, *Ibn 'Arafa et le malikisme en Ifriqiya au VIIIe-XIVe siècles*, 1992, t. 2, p. 589-592. Je remercie J.-P. Van Staëvel d'avoir attiré mon attention à ce personnage.

(11) *Ibid*., t. 1, p. 340.

(12) Al-Idrīsī, *Opus Geographicum (Nuzhat al-muštāq)*, fasc. 3, Naples, 1972, p. 245.

dans le territoire de Volubilis au 8e siècle(13), d'autres groupes berbères auraient migré vers la région postérieurement, à l'image des différentes populations des Miknāsa, qui se seraient implantées dans le sillage de la prise du pouvoir à Fès par les B. Abī al-'Āfiya au 10e siècle(14), ou des Waryāġal, issus du Rif oriental, et plus précisément du territoire de Nakkūr(15).

L'origine des Banū Basīl n'est pas spécifiée par al-Idrīsī, et seuls des auteurs tardifs rapportent quelques précisions à ce propos. Léon l'Africain, qui la qualifie d'ailleurs de petite ville, annonce qu'elle est bâtie par les « Africains », terme utilisé par cet auteur pour désigner les populations autochtones berbères, *a priori*, avant l'avènement de l'islam(16). Pour Marmol, ce sont des Ṣanhāǧa qui furent responsables de sa fondation. Les assertions de l'un et de l'autre, demeurent invérifiables ; elles n'expliquent pas d'ailleurs l'homonymie de notre localité avec le grand lignage cordouan. L'adoption de cet ethno-toponyme, qui n'a pas une consonance berbère, traduit-elle l'origine andalouse de ses habitants ?

Un indice indirect permettrait de le supposer. Ibn Ġāzī, auteur d'une description de Meknès, évoque les origines d'une *qarya* du territoire des Banū Ziyād, ethno-toponyme désignant l'un des noyaux primitifs de la ville(17). Le village en question, qui s'appelait Qaryat al-Andalus, était habité depuis une haute époque par des Andalous qui avaient gardé longtemps leur parler avant d'adopter la langue berbère de leurs voisins(18). Le nom même de B. Ziyād, rappelle aussi, à l'image des Banū Basīl, une autre famille andalouse d'époque omeyyade(19).

(13) Au moment de l'arrivée d'Idrīs Ier au Maroc et de son installation à Volubilis, en 172/788.

(14) Mūsā b. Abī al-'Āfiya et ses descendants, vassaux des Omeyyades de Cordoue, ont gouverné, par intermittence, la ville de Fès et sa région, ainsi que l'ensemble de la partie nord-est du Maroc actuel, durant les trois premiers quarts du 10e siècle.

(15) Les B. Waryāġal étaient parmi les principales tribus du Rif et dans leur territoire se situait la ville de Nakkūr.

(16) Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, p. 178.

(17) Outre le *Rawḍ*, le nom de Banū Ziyād figure sur la liste des noyaux de Meknès rapportée par al-Idrīsī, et fut selon son témoignage parmi les plus prospères : *Nuzhat al-muštāq*, fasc. 3, p. 244-245.

(18) Ibn Ġāzī, *Al-Rawḍ al-hatūn fī aḫbār Miknāsa al-Zaytūn*, Rabat, 1952, p. 4-5.

(19) M. Fierro, « Tres familias andalusíes de época omeya apodadas ''Banū Ziyād'' », M. Marín et J. Zanón (éds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus V*, Madrid, 1992, p. 85-141.

Ces indices sont certes faibles mais ils suffisent pour émettre une présomption de migration de quelques groupes andalous dans la région située entre Fès et Meknès. Les conditions de cette migration ne nous sont pas connues, mais on peut supposer que d'autres lignages aristocratiques de l'époque omeyyade, déchus de leur statut social, auraient pris le chemin de l'exil. L'hypothèse mérite d'être contrôlée par de futures recherches prosopographiques sur le devenir de ces familles après la révolte de Cordoue, et sur leur éventuelle présence de l'un ou de l'autre côté du Détroit.

3. Banū Basīl et son évolution du 12e au 16e siècle

Les rares mentions sur Banū Basīl fournissent peu d'informations sur la localité elle-même. L'anonyme de l'*Istibṣār*, se contente de vanter la production oléicole des oliveraies du territoire (*naẓar*) de Banū Basīl et de Maġīla, qui viennent, en qualité et en abondance, après celles de Meknès(20). On ignore si les plantations d'oliviers de Banū Basīl relevaient de propriétés privées, ou faisaient partie des grandes exploitations étatiques établies par les Almohades aux abords de plusieurs villes de la région, comme Fès, Meknès, Taza ou al-Mqarmda(21). Mais il semble que les habitants des Banū Basīl aient subi, à l'instar de leurs voisins de la région de Meknès, le poids de la pression fiscale almohade(22). En effet, al-Tamīmī nous apprend dans son *Mustafād*, que le soufi Abū ʿAlī al-Manṣūr b. Fūqa, originaire de Banū Basīl, y exploitait une *ʿarṣa*(23) (verger) dont le terrain (*qāʿa*) était loué pour le prix de deux dinars(24). L'officier almohade des impôts (*ʿāmil*) avait l'intention d'augmenter le montant du loyer,

(20) Anonyme, *Al-Istibṣār fī ʿağā'ib al-amṣār*, Casablanca, 1985, p. 187-188.

(21) Ibn Ġāzī, *Al-Rawḍ al-hatūn*, p. 3.

(22) Selon les informations fournies par Ibn Ġāzī, p. 10, venant expliquer par la dureté de la pression fiscale, la sous-exploitation des richesses agricoles de la région de Meknès, constatée par l'anonyme de l'*Istibṣār*, p. 188.

(23) Le terme *ʿarṣa* était utilisé généralement pour désigner des jardins vergers situés dans les quartiers d'habitations et associés souvent à une maison ; on retrouve d'ailleurs cette acception dans les inscriptions mérinides de Fès, cf. A. Bel, « Inscriptions arabes de Fès (suite) », *Journal asiatique*, X (1917), p. 189-267, (p. 226).

(24) Al-Tamīmī , *Al-Mustafād fī manāqib al-ʿubbād bi-madīnat Fās wa mā yalīhā min al-bilād*, éd. M. Šarīf, Tétouan, 2002, t. 2, p. 55-58. Il s'agirait en toute vraisemblance du droit de location connu à Fès sous le nom de la *galsa* (du classique *ğalsa*) ou du *gzā* (du classique *ğazā'*). Voir à ce propos E. Michaux-Bellaire, « La guelsa et le gza », *Revue du Monde Musulman*, XIII, fév. 1911, p. 1-52.

mais grâce à la volonté divine, dit al-Tamīmī, il a renoncé à son projet.

Au 14e siècle, une seule mention évoque incidemment Basīl (et non pas Banū Basīl), d'où était originaire l'un des informateurs anonymes d'al-Ḥaḍramī, cité à propos des *karāmāt* (exploits miraculeux) du soufi Muḥammad b. Mūsā al-Ḥalfāwī, mort à Fès en 758/1356-7[25].

Il faut attendre Léon l'Africain pour disposer d'une description courte, mais riche en informations sur le devenir de la localité. Il nous informe d'abord qu'elle a été détruite lors des guerres de Sa'īd et désertée depuis. Sur cet épisode de l'histoire mérinide au 15e siècle, on ne sait que peu de choses : ce Sa'īd était l'oncle du sultan Abū Sa'īd 'Uṯmān (800-823/1389-1420), et fut envoyé au Maroc par le Naṣride 'Abd Allāh, chez qui il était prisonnier. Au Maroc, Sa'īd tenta de récupérer le pouvoir et lança une guerre désastreuse contre son neveu, particulièrement contre Fès et sa région, durant la deuxième décennie du 15e siècle. Il mourut, foudroyé par la peste, en faisant le siège de la ville en 813 ou 815, selon les différentes versions. Ces évènements très mal documentés, et dont la date exacte n'est pas encore déterminée, eurent pour conséquence la destruction et la désertion d'un nombre de localités de la région de Fès. Ibn Ġāzī, rapporte le chiffre invraisemblable de 12 000 *mağšar*-s détruits[26]. Léon l'Africain, de son côté, note à plusieurs reprises au fil de sa description du royaume de Fès, des villes et localités désertées à la suite de ces guerres[27].

Cette désertion massive des riches campagnes situées dans les environs de Fès, fut comme un appel d'air qui encouragea l'arrivée puis l'installation de nouvelles populations nomades. Il s'agit d'abord de tribus des Šāwiya, basées essentiellement dans le Tāmsnā, puis progressivement, de tribus Ma'qil, venues à travers les défilés des chaînes atlasiques, depuis les zones pré-désertiques de l'Est et du Sud-Est du Maroc[28]. La zone de Banū Basīl faisait partie du

(25) Al-Ḥaḍramī, *Al-salsal al-'aḏb*, Salé, 1988, p. 42.

(26) Ibn Ġāzī, *Al-Rawḍ al-hatūn*, p. 15. Le mot *mağšar* peut d'ailleurs prêter à confusion ; il apparaît dans la documentation marocaine dans le sens de « village » ou d'exploitation agricole.

(27) Voir notamment son récit du conflit, Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, t. 1, p. 171-172. Parmi les autres localités situées entre Fès et Meknès touchées par la guerre, Ǧāmi' al-Ḥammām et Ḫamīs Mṭaġra (p. 178-179).

(28) Sur ces mouvements de population et leur conjoncture politique, voir M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1986, p. 237-243.

territoire contrôlé par les Banū Mālik, fraction des Sufyān, groupe installé dans le Tāmsnā depuis le 13e siècle. La mainmise de Banū Mālik est attestée par le témoignage de Marmol, dont la description datant de la fin du 16e siècle, est loin d'être une simple reprise de celle de Léon l'Africain(29).

Les deux auteurs nous apprennent également que Banū Basīl fut l'objet d'une tentative de repeuplement. En effet lors des campagnes militaires menées contre les Portugais d'Azammūr et de Safi dans la région de Dukkāla, et contre leurs alliés locaux, les autorités waṭṭāsides auraient contraint à l'exil les populations de plusieurs localités. Décidés à couper les présides portugais de leur arrière-pays musulman, les Waṭṭāsides organisèrent entre 1514 et 1518 quatre campagnes estivales, destinées à dévaster les récoltes céréalières et empêcher les tribus soumises aux Portugais de s'acquitter de leurs impôts. La déportation des populations rurales intervient aussi dans le même but : affaiblir démographiquement les tribus locales et gêner l'emprise portugaise sur la région(30). Dans ses notices sur les villes et les villages de la province de Dukkāla, Léon l'Africain précise les lieux d'origine des populations concernées : Tīṭ, al-Madīna, Subayt, Tārga et Banū Māgir(31). La date probable de 1515, rapportée à propos du premier site, ne semble pas valable pour tous les autres ; les habitants de Subayt, auraient été emmenés dans la région de Fès à la suite de la destruction du village de Būl'wān, intervenue en 1514(32).

Réimplantés à Banū Basīl, les populations originaires de Dukkāla ne semblent pas s'être facilement adaptées aux lieux. Marmol nous informe que les habitants ne jouissaient pas de la propriété des terres agricoles, et étaient assujettis à un tribut recueilli par les voisins arabes(33). Il s'agit vraisemblablement, d'un système de concession fiscale dont auraient profité les tribus de Banū Mālik. L'économie des nouvelles populations était basée sur une production agricole relativement variée, qui s'accommodait de l'humidité des sols. Ainsi, à côté de cultures maraîchères, l'orge était la seule céréale récoltée. Les propriétés du sol avantageaient néanmoins la culture du lin et du chanvre,

(29) Marmol, *De l'Afrique*, t. II, p. 156.
(30) Sur les campagnes waṭṭāsides contre la région de Dukkāla et leurs objectifs, A. Bušārab, *Dukkāla wa-l-isti'mār al-burtuġālī ilā sanat iḥlā' Asfī wa-Azammūr*, Casablanca, 1984, p. 377-382.
(31) Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, t. 1, respectivement p. 121, 122,123, 124 et 127.
(32) *Ibid*.
(33) Marmol, *De l'Afrique*, t. II, p. 156.

qui alimentaient en matière première les tisserands qui exerçaient, en grand nombre, dans la localité même(34).

Le cas de Banū Basīl, quoique peu mentionné dans les sources, témoigne de la complexité de la stratigraphie du peuplement dans la région de Fès. Dans un territoire polarisé autour de la ville, des populations berbères, arabes et andalouses se sont installées à des périodes diverses de son histoire. L'articulation de Fès et de son territoire nourricier, bien étudiée pour l'époque sa'adienne(35), reste malheureusement peu connue pour l'époque médiévale.

***

(34) *Ibid*. Selon Ibn al-'Awwām, la terre de bonne qualité, grasse, moite et forte convient le mieux au lin et au chanvre. *Le livre de l'agriculture (kitāb al-filāḥa)*, Arles, 2000, p. 597 et 603.

(35) M. Mazzīn, *Fās wa-bādiyatuhā. Musāhama fī tārīḫ al-Maghrib al-sa'dī*, Rabat, 1986.

NOTA BIBLIOGRÁFICA.
LA EDUCACIÓN DE LOS NIÑOS Y EL CASTIGO FÍSICO EN EL MUNDO ARABO-ISLÁMICO

Marta Raquel **COUTO BORGES**[*]
CSIC

BIBLID [1133-8571] 15 (2008) 313-324

BOYLE, Helen N., *Quranic Schools - Agents of Preservations and Change*, New York: RoutledgeFalmer, 2004, 148 págs.

JACKSON, Sherman A., "Discipline and Duty in a Medieval Muslim Elementary School: Ibn Hajar al-Haytamī's *Taqrīr al-maqāl",* en LOWRY *et al.* (eds), *Law and education in medieval Islam*, [Warminster]: Giba Memorial Trust, 2004, 18-32, 180 págs.

MEGRI-CHERRABEN, Aicha, *L´education des enfants en Islam*, Paris: al-Bustane, 2005, 141 págs.

En las autobiografías y/o la literatura de cariz autobiográfico de los intelectuales árabes –algunas de ellas conocidas en Occidente por haber sido traducidas del árabe– se incluyen experiencias educativas y pedagógicas que permiten un parangón entre las escuelas modernas y las viejas instituciones tradicionales. En las páginas de obras como *Los días* del egipcio Ṭaha Ḥusayn, *De la niñez* del marroquí ʻAbd al-Maŷīd b. Ŷallūn o *Ṭifl min al-qarya* del egipcio Sayyid Quṭb, se nos va desvelando una enseñanza tradicional basada

[*] E-mail: borges_marta@hotmail.com. Becaria del CSIC de Introducción a la Investigación.

casi exclusivamente en la memorización, que apenas da cabida a las cuestiones que puedan plantearse los espíritus más abiertos e inquietos, y en la cual el uso de los castigos corporales era frecuente y aceptado socialmente.

Para muchos padres –y esto en gran parte del mundo– el castigo corporal es un modo aceptable de disciplina aún hoy en día(1). En las sociedades en que actualmente está prohibido, ese castigo corporal fue una práctica común en la generación nacida en los años cincuenta del siglo XX(2). En la bibliografía se emplean casi como sinónimos términos como disciplina, castigo o malos tratos(3). Muchos estudios, sobre todo en el ámbito anglosajón, tienen un enfoque psicológico y se centran en los malos tratos a los niños. Ciertamente, en este tema pueden estar englobados los castigos, pero a menudo no se concretan con claridad los conceptos. La diferenciación, sin embargo, es importante, ya que estudios comparados entre distintos países no han conseguido establecer una correlación entre los castigos corporales y el abuso físico (fuera del ámbito sexual), pues se da el caso de que en algunos de los países que condenan el uso de los primeros no presentan una tasa menor de abuso físico a los niños en comparación con otros países(4). En las distintas culturas que integran el ámbito norteamericano, algunos estudios han encontrado diferencias sustanciales en el maltrato a los niños, aunque están poco estudiadas y algunas veces se mezclan con otras variantes como la clase social(5).

Dada la diversidad religiosa, cultural, política, social y territorial del mundo árabe, sería interesante analizar hasta qué punto dicha diversidad influye en el ámbito de los castigos corporales a los niños, terreno éste todavía poco

(1) GELLES, R. J. y STRAUS, M. A. (1988) *Intimate violence*. New York: Simon and Schuster, citado por BAUMRIND, Diana (1995) *Child maltreatment and optimal caregiving in social contexts*. New York: Garland Publishing, 66.

(2) STATTIN, H. et al. (1988), *Corporal punishment in everyday life*, en McCORD, Joan (ed.), *Coercion and punishment in long-term perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 315-347.

(3) En la introducción del libro de TORRECILLA HERNÁNDEZ, Luís (1998), *Niñez y castigo - Historia del castigo escolar*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 15, el autor intercambia los dos últimos conceptos, ya que en un libro que se dedica al castigo escolar, empieza de la siguiente forma: "Si la historia de la infancia es la historia de una pesadilla aún mal contada (…) la historia del maltrato infantil es la plasmación macabra y negra de esa pesadilla".

(4) BAUMRIND (1995), 68.

(5) GARBARINO, James y EBATA, Aaron (1983), "A significance of ethnic and cultural differences in child maltreatment". *Journal of marriage and the family* 45, 4, 773-783.

desarrollado. El antropólogo Dale F. Eickelman, en su libro sobre la educación marroquí en el siglo XX, menciona su *impresión* de que a los niños de clase social alta les pegaban con menor frecuencia que a los niños de estratos sociales inferiores(6). Por otro lado, no existen estudios comparativos que evalúen si en la cultura árabe los castigos corporales a los niños –que no son algo específico de dicha cultura– son más o menos intensos o frecuentes que en otras culturas. El hecho de que países como Omán, Palestina, Libia, Siria o Somalia en 1996 no hubieran firmado todavía la Convención de los Derechos de los Niños (ONU) de 1989 puede ser significativo. Sin embargo, no hay que olvidar que EEUU ha sido de los últimos países del mundo en suscribirlo(7). Estamos ante un fenómeno que viene de las sociedades antiguas y que se va trasladando a lo largo de siglos hasta llegar a la época contemporánea. Padres y profesores de Sumeria, India, la antigua Grecia o Roma tenían métodos especiales para sancionar a los niños, algunos particularmente severos y lo utilizaban como método correctivo(8).

Los estudios objeto de esta nota bibliográfica (junto con otros que serán introducidos en la discusión) han sido publicados en los últimos cuatro años y aunque no se limiten exclusivamente a este tema, todos comparten una mirada hacia los castigos corporales como parte de los métodos pedagógicos en la sociedad arabo-islámica, aunque el enfoque sea distinto, ya que algunos lo tratan desde el punto de vista histórico y otros antropológico o sociológico, en una transversalidad evidente. En la mayor parte de los estudios aparecen los padres como factor que estimula los castigos corporales a sus hijos en el ámbito escolar o bien buscan protegerlos de ellos. Tal como menciona Eickelman, el peso de la tradición se traducía en la década de los 70 del pasado siglo, en Marruecos, por la pronunciación de una fórmula oral cuando los padres entregaban a sus hijos a los *fqīh*'s, dándoles permiso para que pudieran pegar a los niños cuando lo creyeran adecuado. Detrás de ello está la idea colectiva arraigada en la sociedad marroquí de que si cualquier parte del cuerpo de los niños sufriera golpes en el

(6) EICKELMAN, Dale F. (1985) *Knowledge and Power in Morocco - The education of a twentieth- century notable*, New Jersey: Princeton University, 63.

(7) CIÁURRIZ, Maria José, "Estados islámicos y derechos del menor" en MOTILLA, Agustín (ed.) (2006) *Islam y derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta, 169.

(8) *Vid.* notas 18, 20-23, 64-67 de MORDECHAR, Frishtik (1992) "Physical violence by parents against their children in Jewish history and Jewish law". *The Jewish Law annual*, X, 79-97; TORRECILLA HERNÁNDEZ (1998).

proceso de memorización del Corán, éstos no arderían en el infierno(9). Esta nota bibliográfica se centra sobre todo en el ámbito de las sanciones corporales a los niños y es en esta perspectiva en la que intentamos establecer puntos en común dentro de la bibliografía tomada en consideración.

En su trabajo de investigación presentado en la Université Lyon Lumière, Aicha Cherraben intenta arropar las ideas iniciales –muchas veces forzosamente– con el aval incuestionable, en la perspectiva islámica, del Corán y de los hadices. En él se analiza la perspectiva de estas dos fuentes primarias, así como la de determinados pensadores islámicos medievales o autores contemporáneos en cuanto a las relaciones educativas. Es en realidad un estudio global sobre distintos temas de educación, aunque bastante enfocado hacia los aspectos disciplinarios. A partir de su análisis de la azora de Luqmān, la autora extrapola que los niños no deben tener miedo de la punición de sus progenitores, sino de la de Dios. Esto está íntimamente conectado con la importancia de saber distinguir entre el bien y el mal en edad muy temprana, antes incluso de aprender a rezar (esta última rutina debe ser enseñada a partir de los 7 años). Por eso está permitido pegar a los niños a partir de los 10 años si no cumplen los preceptos religiosos.

Aicha Cherraben intenta establecer los principios de la educación según el pensamiento islámico e identifica tres, estrechamente conectados con la disciplina y las sanciones. En el principio, que designa como *de non contrainte*, defiende la no coacción en materia de fe, basada en una educación sin violencia. Jamás se deberá imponer una voluntad distinta de la suya a nivel religioso por medio de la intimidación (golpes, cólera), pues el niño no lo entendería. Esto está íntimamente conectado con la falta de madurez que tiene un niño a los 7 años cuando empieza a aprender a rezar y que es constantemente enfatizado a lo largo de esta tesis, en pleno contraste con lo que ocurre a partir de los 10 años. El principio de la dulzura y la paciencia está directamente relacionado con las características que habrá de tener un buen educador y que pasan, según su análisis, por la no violencia, sea física o psicológica. El principio de la disciplina se basa en la obligación de los creyentes de obedecer a Dios(10). La

(9) EICKELMAN (1985), 63. En su tesis, Helen Boyle profundiza un poco más sobre estas ideas populares exponiéndolas como reveladoras del gran prestigio que tiene el aprendizaje del Corán. Este permiso total para que el *fqih* haga lo que le parezca conveniente, es enfatizado por el dicho de los padres y lleno de connotaciones: "Si tu lo matas, yo lo sepultaré".

(10) Eickelman –desde su perspectiva antropológica– lo plantea de la misma forma añadiéndole

desobediencia conlleva –además de la sanción divina– sanciones físicas impuestas directamente por aquellos que detentan la autoridad. Aquí se hace particular hincapié en la necesidad de explicar al niño el por qué de la acción punitiva, dando las razones por las cuales se castiga.

En un subcapítulo dedicado exclusivamente a la disciplina dentro de la relación educativa, se vuelve a retomar el tema de la relación entre la madurez del niño y el cumplimento de los preceptos religiosos, llevando la no obediencia de éstos a la corrección disciplinaria a partir de los 10 años. También se analiza la necesidad de castigos físicos en el ámbito escolar. Sobre la base de ideas generalizadas en los ámbitos musulmanes en tiempos del Profeta o de autores musulmanes medievales, se describen las mejores formas de sancionar a los niños, evitando su rostro, no añadiendo desprecio y humillación, ni pegando más de tres veces y explicando además el motivo del castigo. Con todo ello, se nos presenta la idea de que el castigo es una práctica fundamental en la educación del niño, pero que no podrá nunca ser un medio de que los padres descarguen su estrés y nerviosismo sobre sus hijos, además de que aún cuando esté justificado, no debe ser demasiado severo, ya que la brutalidad tiene otro efecto distinto de lo que se busca.

El enfoque de la obra es puramente preceptivo o normativo, sin plantearse en ningún momento la óptica histórica o antropológica. La propia autora reconoce al final que su tesis no se corresponde muchas veces con la práctica en los países islámicos e incluso en las propias comunidades musulmanas fuera de ellos. No obstante, resulta interesante la compilación realizada sobre educación desde las fuentes clásicas y, sobre todo, de la disciplina educativa, aunque en realidad con frecuencia se quiera hacer un planteamiento de tintes modernos, "contaminado" con criterios occidentalizados y revestirlo de un carácter islámico, para darle legitimidad.

Incluido en una obra colectiva que reúne artículos centrados en el derecho y la educación en el Islam medieval, y que es un tributo a la vida y obra del profesor George Makdisi realizado por sus compañeros y alumnos, el artículo de

---

un nuevo concepto. Considera que la disciplina está íntimamente conectada con el concepto de razón (*'aql*), razón que es percibida popularmente (al lo menos en el contexto marroquí) como la capacidad del hombre de someterse a la voluntad de Dios. Por ese motivo, la disciplina en el aprendizaje del Corán es vista como un proceso de socialización. EICKELMAN, Dale F. (1976), *Moroccan Islam tradition and society in a Pilgrimage center*, Texas: University of Texas Press, 130-138.

Jackson nos proporciona el estudio del libro *Taqrīr al-maqāl* de Ibn Haŷar. De hecho, se trata de una fetua que surge tras una carta de un ex-juez que se convirtió en profesor y que manifiesta sus dudas en cuanto a algunos aspectos educativos. Ibn Haŷar, perteneciente a la escuela *šāfi'ī*, va a legislar en esta obra de modo divergente a la corriente dominante en muchos aspectos. Trata varias temáticas educativas, pero el punto más extenso de la obra es el que se refiere a los castigos corporales, ya que el propio legislador refleja su experiencia personal, pues siendo huérfano de padre sufrió serios abusos durante su formación en al-Azhar. Por eso, defiende que la regla básica que permite poder pegar a un niño es el permiso del padre, de la madre o del tutor, y solamente por motivos especiales, como la pereza, el mal comportamiento o maldiciones contra el profesor(11). En realidad, la idea clave del autor es la necesidad de delimitar la autoridad del profesor a la hora de castigar, sobre todo a nivel de la severidad empleada(12). Rechaza así las posiciones de dos autoridades *šāfi'íe*s, defendiendo que la disciplina no es parte integrante de la enseñanza, no habiendo por ello un permiso tácito. Esta posición dentro de la escuela *šāfi'ī* no era realmente nueva, ya que como el propio Ibn Haŷar indica, también Taqī al-Dīn Subkī (m. 756/1355) prohíbe a los maestros de enseñanza coránica (*mu'addibū awlādih*) castigar a sus niños si éstos no consiguen memorizar las lecciones.

Jackson concluye en este estudio que en la época medieval no existía ningún título académico en pedagogía y educación, y que los maestros sólo tenían conocimientos de los contenidos de las materias, pero que no sabían cómo enseñarlos y su motivación era solamente el amor por la enseñanza.

He tenido ocasión de mencionar en la nota 11 una de las primeras obras sobre cómo deben actuar los profesores, escrita en la parte occidental del

(11) Esta idea de consultar a los padres antes de castigar físicamente al alumno la encontramos también en GILADI, Avner (2005) "Individualism and Conformity in Medieval Islamic Educational Thought: Some Notes with Special Reference to Elementary Education". *Al-Qantara* XXVI, 1, 99-121: 89 y en la obra *Kitāb ādāb al-mu'allimīn* de Ibn Sahnūn, estudiada por LECOMTE, Gérard (1953) "Le livre des règles de conduite des maîtres d'école", *Revue des études islamiques* XXI , 77-105.

(12) El autor del artículo ha detectado que no se ha estipulado un límite para el número de veces que un niño puede ser pegado, sino que se intenta que el castigo sea conforme a las necesidades del castigado y a la situación. Esta mirada hacia el individualismo en los métodos pedagógicos aflora asimismo en el realizado por Avner Giladi.

territorio islámico, a saber, el manual de Ibn Sahnūn sobre educación, redactado a principios del siglo III/IX, en una fase crucial del proceso de arabización e islamización de las poblaciones beréberes de Ifrīqiya. El autor del *Kitāb ādāb al-mu'allimīn* era hijo de Sahnūn b. Sa'īd, una de las grandes autoridades de la escuela legal mālikī. Hay que agradecer a Lecomte que llevara a cabo su traducción y estudio hace más de cincuenta años. En un tono muy taxativo, sin un orden específico ni coherente, sin correspondencia rigurosa entre el contenido de los capítulos y sus títulos, propio de las obras medievales, la obra está estructurada inicialmente por la compilación de hadices y después por respuestas a distintas cuestiones. El capítulo en el que más ampliamente se desarrolla la temática de los castigos corporales es el titulado "Tradiciones relativas a las sanciones corporales: aquellas que son lícitas y las que no lo son". Ibn Sahnūn no ve inconveniente en que se golpee a un niño, siempre que eso sea por su propio bien, haya autorización de los padres y no se superen los tres golpes (si el motivo tiene que ver con la recitación del Corán) o diez (si está relacionado con el juego o la pereza). En otros capítulos, sin un orden aparentemente lógico, menciona métodos de sanción como la *falaqa*(13), el castigo resultante de la denuncia de otro estudiante que acusa a un compañero o la culpabilidad de un maestro que mata a un estudiante al aplicarle una sanción física(14).

Basándose en la obra de Ibn Sahnūn y en otros autores medievales que escribieron sobre la educación, Avner Giladi –autor del otro estudio mencionado en la nota 12– explica la importancia de la valoración individualizada del estudiante musulmán medieval. Esta visión es, sin duda, interesante contemplada en un contexto social que valora al colectivo y a la comunidad (*umma*). Esta mirada defiende así la coexistencia de dos tendencias en la vida cotidiana de las sociedades islámicas medievales. Por un lado, la valoración de las cualidades y necesidades particulares de cada uno y, por otra parte, el aprecio del colectivo, de la sociedad que absorbe al individuo. El autor

(13) Castigo que consistía en golpear en las plantas de los pies, de modo más o menos severo. Para eso eran necesarios uno o más asistentes que inmovilizaran los pies de la víctima utilizando un aparato denominado *miqtara* y también *falaqa*. Vid. LECOMTE, G. (1991), *Falaqa*, en LEWIS, B. *et al*., *The Encyclopaedia of Islam*, II. Netherlands: Leiden, E. J. Brill, 763.

(14) Es curioso que en esta situación el único factor a considerar es si el maestro sobrepasa los castigos que le están permitidos infligir o si los aplica de forma inconveniente.

argumenta que esta atención personalizada, que valora al estudiante como un individuo único, con sus especificidades, se va perdiendo en los *kuttāb* (o *maktab*), debido a la falta de espacio, al énfasis en la memorización, a los castigos físicos y al bajo nivel de enseñanza de los maestros. En este artículo se tratan también dos sub-temas siempre dentro de la perspectiva de la valoración individualista: los castigos y las diferencias de educación entre sexos(15).

El planteamiento individualista iba a determinar los materiales y métodos de aprendizaje, así como la aplicación de los castigos físicos al estudiante, ya que se requeriría el consentimiento del tutor del niño para conocer mejor la personalidad del mismo. Citando a ulemas musulmanes de la época medieval, Giladi nos va trazando un panorama de las sanciones físicas en los medios pedagógicos. A nivel práctico, el uso de los castigos físicos era algo común y sólo algunos pensadores musulmanes tenían una posición más crítica al respecto. No obstante, tal como concluye Giladi, es complicado evaluar el impacto de los pensadores musulmanes en lo cotidiano. Dentro de los autores por él estudiados, al-Qābisī, quien defendía que castigar a un alumno no debía servir para que un profesor diera rienda suelta a su enfado, se enmarca dentro de una tendencia más crítica, lo mismo que Ibn Jaldūn, quien en su *al-Muqaddima* es todavía más tajante, indicando las desventajas de los castigos corporales que llevan a los niños a mentir para poder evitarlos, incorporando ese rasgo a la formación de su personalidad.

Algunos ulemas musulmanes influyentes aprueban el uso de los métodos tradicionales de castigo, defendiendo su utilidad con el paso del tiempo, pero indican que su aplicación se tiene que hacer de modo crítico. Aunque muchos ulemas no se han pronunciado en concreto sobre el tema en el ámbito familiar, al-Ghazālī apoya su uso. En general, el castigo físico era visto como algo casi inevitable, capaz de estimular al niño a la asimilación de contenidos y a formas de comportamiento apropiado. Esta inevitabilidad llevaba a que se produjeran a veces graves daños corporales e incluso la muerte, dándose por ello la necesidad por parte de los juristas de legislar, regulando y restringiendo dichos castigos. De la misma forma que en la escuela *šāfi'ī*, como hemos visto en el artículo de

(15) Sobre esta última Giladi señala la existencia de una vasta bibliografía para consulta. Para más informaciones, *vid.* GILADI, A. (1995), "Gender differences in child rearing and education: some preliminary observations with reference to medieval muslim thought", *Al-Qantara* XVI, 291-308.

Jackson, se legisló sobre este tema, también juristas del norte de África se esforzaron por sistematizar las situaciones en que se permitía pegar a un estudiante. La figura del *muḥtasib* participaba también en la tarea de vigilar la aplicación de los castigos, evitando el empleo de fuertes correas que podían fracturar los huesos o de latigazos que podían causar mucho dolor.

Giladi no se dedica exclusivamente a una visión medievalista del tema de las sanciones a los niños, sino que en la conclusión menciona también las autobiografías o memorias de intelectuales musulmanes de los siglos XIX y XX que comparaban la educación tradicional en los *kuttāb* con las nuevas escuelas modernas, siendo esta aportación enriquecedora para el estudio en cuestión. También concluye que en época medieval las variantes regionales son marginales.

En el campo antropológico, actualmente, las variantes regionales constituyen un de los aspectos que se consideran más interesantes para estudiar. No obstante, hacen falta trabajos de campo sobre la temática de las sanciones corporales en la educación, no sólo en los países árabes, sino también en los receptores de emigrantes de esos países(16). En el estudio de Boyle, realizado en el norte de Marruecos a lo largo de casi un año, se analiza la enseñanza coránica en las escuelas infantiles y su rol en la comunidad. La autora opina que, al contrario de lo que muchos investigadores occidentales defienden, el proceso de memorización del Corán es apenas el primer paso para una posterior y más madura comprensión de la Palabra divina. Así, la memorización no es vista como un fin, sino como un inicio. Partiendo de que este enfoque en la memorización del Corán y el uso de una rigurosa disciplina (que pasa por infligir castigos corporales) en el proceso de aprendizaje han sido descritos generalmente como retrógrados, desalentadores y socialmente improductivos, la tesis de Boyle tiene un carácter innovador, habiendo sido merecedora del premio Gail P. Nelly por la Comparative and Internacional Education Society Board (CIES).

(16) En general, los estudios antropológicos se centran en el tema de la educación y dentro de éste se toca de manera tangencial el asunto de los castigos corporales. Véase por ejemplo el estudio de Granqvist publicado en los años 40 sobre los rituales del nacimiento e infancia en un pueblo en Palestina: GRANQVIST, Hilma (1947), *Birth and childhood among the arabs: Studies in a Muhammadan village in Palestine*, Helsingfors: Ams Press. La única mención de castigos físicos aparece cuando se trata la educación de los chicos en el ámbito familiar y no pasa de ser de una mera referencia: op. cit., 141.

En este trabajo, la autora utiliza dos denominaciones para diferenciar entre los tipos de escuela existentes en la ciudad de Chefchauen: las muy tradicionales, que designa como "tradicionales tradicionales", y las "tradicionales modernas" que en Marruecos se denominan *kuttāb*. En estas últimas se han introducido muchas innovaciones, tanto en el funcionamiento de la escuela en sí misma, como en los contenidos de la enseñanza. Las novedades incluían la aparición de mujeres profesoras, una nueva orientación pedagógica que se aleja del castigo corporal, y un currículo que enfatiza la aritmética en relación a la escritura.

Otro de los escasos trabajos de campo es el de Jarmo Houtsonen(17) sobre escuelas islámicas tradicionales en la región del sur de Marruecos que tenía como objetivo entender por qué se sigue estudiando en éstas, cuando se puede tener una educación de tipo moderno. A pesar de que el gobierno ha intentado convertir algunas escuelas coránicas en escuelas infantiles para alumnos entre los cuatro y los seis años, muchos continúan con la tradicional enseñanza coránica.

Los severos castigos corporales aplicados a los estudiantes están insertados en el marco de una dura disciplina que pasa por la repetición estricta y memorización de lo aprendido, un horario rígido y una relación distante y formal entre docente y discente. En este artículo se pone de manifiesto que la disciplina dentro de la educación es uno de los factores fundamentales para comprender la elección de los padres de las escuelas tradicionales y, tal como lo analiza Eickelman(18), fundamental según ellos para la educación moral de los niños. El autor concluye que este tipo de educación es apreciado porque enseña a los niños a comportarse correctamente y a respetar la autoridad. Está socialmente aceptado, sea por el profesor de la escuela coránica, sea por la persona más sencilla, que el castigo tiene una relación causa-efecto con el buen comportamiento. El autor ha verificado que el recelo frente al castigo por parte de los alumnos les hace salir de la escuela de modo ordenado, lo que no ocurre con los niños de las escuelas modernas. Sin embargo, este estudio no profundiza en las posibles consecuencias de la suspensión de este estímulo negativo. Es

(17) HOUTSONEN, Jarmo (1994) "Tradicional Qur'anic Education in a Moroccan Village". The *International Journal of Middle East Studies* 26: 489-500.

(18) EICKELMAN, D. (1978) "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction". *Combibliomixedtive Studies in Society and History* 20, 493-4.

decir, basándonos en la teoría conductista de Pavlov, si hubiera un cambio de actitud por parte de los profesores, de modo que estos ya no castigaran, ¿mantendrían los alumnos su comportamiento o se comportarían tal como los de las escuelas modernas? La cuestión que habría sido interesante plantear es si el buen comportamiento es algo adquirido efectivamente por los educandos e incorporado a su personalidad, o no es más que un conducta que tiene sus raíces en el miedo y que puede incluso llevar a desarreglos psicológicos posteriores.

La orientación del trabajo de Houtsonen va en otra dirección: la opinión de los padres y la comunidad en general sobre los castigos corporales. Todos comparten básicamente el mismo punto de vista, aunque muchos padres empiezan a desear que los profesores no castiguen a sus hijos. Un taxista de mediana edad que sirvió de informante opinaba que: "*When you take a child to a ṭālib, he is no longer your child, he is the ṭālib's child. He has a right to do whatever he likes with him*." (p. 495). Se ve de modo general que estas opiniones coinciden con las de los profesores, defendiendo que solamente los castigos estimulan el aprendizaje de contenidos. Estas opiniones claramente dotan al profesor de un status social elevado, digno de respeto y reconocimiento públicos. No obstante, curiosamente algunos autores defienden que los profesores eran vistos como una clase estúpida y sin cerebro, habiendo incluso un dicho que lo mencionaba: "*'aḥmaq min mu'allim kuttāb*" (más tonto que un maestro de escuela)[(19)].

De la lectura de todas estas obras y de los artículos citados se deduce que todavía queda mucho camino por recorrer a nivel académico para profundizar en los motivos, las variantes geográficas o los métodos empleados para castigar a los niños en las sociedades arabo-islámicas[(20)]. Son estudios que se centran

(19) Aunque Hawkes en su libro *Historia de la humanidad* aclara que quizás el empleo de la palabra "tonto" se debería a la capacidad del profesor de adaptarse al bullicio de una clase en que los estudiantes aprendían recitando en voz alta y todos a la vez: TORRECILLA HERNÁNDEZ (1998): 44-45. *Vid.* también GOLDZIHER, I. (1912), "*Education (Muslim)*" en HASTINGS, James (eds), *Encyclopaedia of religion an ethics*, V, Edinburgh: T&T Clark, 201.

(20) Carol DELANEY (1998) en su obra *Abraham on trial: The social legacy of biblical myth*, New Jersey: Princeton University Press –que no está enfocada exclusivamente en las sociedades islámicas– analiza los motivos que pueden llevar a que se produzcan las sanciones a los niños. Defiende que la noción de poder patriarcal sigue funcionando actualmente de modo cotidiano, y está enraizada en la tradición popular, en sociedades como la turca, país en el que vivió la autora durante casi dos años. Allí se puede documentar la idea de que si no

esencialmente en el ámbito escolar, dejando en el tintero el familiar, más complicado de seguir y plantear. No obstante, en el espacio semítico, más específicamente en la cultura judía, otros estudios se han ocupado de ello(21). No cabe duda que el enfoque histórico, es decir, el que se dedica al estudio del Islam medieval, es el que más abunda, pero que en él se brinda poca atención a los castigos corporales, haciéndose la mayoría de las veces breves comentarios al respecto.

fuera por la misericordia divina los padres seguirían sacrificando a sus hijos, lo que refuerza a la vez la gratitud ante Dios y el poder patriarcal. Esto se refleja en frases que se suelen oír a menudo, dichas por los niños del pueblo turco donde vivió la autora, como "*if God had not provided Ibrahim with a ram, fathers would still be slaughtering their children*". O en el caso de que un niño se comporte mal, es usual que se le diga: "*You'd better be good or I'll make a* kurban *out of you*" (p. 163) ("*kurban*" significa, como aclara la autora, sacrificio y se refiere al sacrificio de Abraham).

(21) MORDECHAR, Frishtik (1992), "Physical violence by parents against their children in Jewish history and Jewish law", *The Jewish Law annual* X: 79-97 es un artículo en el que se intenta dar una panorámica sobre la violencia física aplicada por los padres en la cultura judía. Está repleto de notas que trazan una perspectiva de los castigos corporales y malos tratos a los niños en varias sociedades antiguas y que parecen más bien una justificación forzosa que atenúa algunas situaciones graves que el corpus del artículo aporta sobre la situación en el ámbito judío.

LA IMPORTANCIA DE LA OBRA DE IBN ẒĀFIR PARA LA HISTORIA DE AL-ANDALUS

Maribel **FIERRO**[*]
CSIC - Madrid

BIBLID [1133-8571] 15 (2008) 325-326

En el volumen 14 de esta revista, María Crego ha publicado una nota relativa a la narración de la famosa Jornada del Foso incluida por Ibn Faḍl Allāh al-ᶜUmarī (m. 749/1349) en sus *Masālik al-abṣār*(1). La fuente de al-ᶜUmarī es un autor llamado Ibn Ẓāfir en su obra *Siyāsat al-mulūk*. La autora descarta la identificación propuesta por Évariste Lévi-Provençal, para quien se trataba de un autor siciliano del siglo V/XII. Propone en cambio identificarlo con el egipcio ᶜAlī b. Ẓāfir al-Azdī (m. 613/1216) y la obra mencionada por al-ᶜUmarī con la titulada *Asās al-siyāsa*. La identificación del autor me parece acertada, no así la de la obra. En otra ocasión me he ocupado de una cita de Ibn Ẓāfir al-Azdī relativa a la historia de al-Andalus, la que trata de las supuestas expediciones militares de al-Ḥakam I contra Zamora(2). Pues bien, la obra de Ibn Ẓāfir en la que han quedado recogidas estas noticias sobre al-Andalus es su obra histórica *Kitāb al-duwal al-islāmiyya*, también conocida por *Kitāb al-duwal al-*

[*] E-mail: mfierro@filol.csic.es

(1) María Crego Gómez, "La Jornada del Foso de Toledo según Ibn Faḍl Allāh al-ᶜUmarī. Edición y traducción", *Al-Andalus Magreb* 14 (2007), pp. 269-75.

(2) Maribel Fierro, "La falsificación de la historia: al-Yasaᶜ b. Ḥazm y su *Kitāb al-mugrib*", *Al-Qanṭara* XVI (1995), pp.15-38.

munqaṭi ᶜa, de la que existe una edición parcial[3] y que ha sido estudiada por W. Madelung[4]. Creo que esta obra, que incluye un apartado sobre la dinastía omeya, es la que utiliza al-ᶜUmarī. Para la redacción de mi artículo, el Profesor W. Madelung me dejó –amablemente– consultar el microfilm de su propiedad del manuscrito de la Biblioteca Ambrosiana de la obra de Ibn Ẓāfir, Biblioteca que en aquel entonces se hallaba en obras y que no atendió mi petición de envío de una copia del manuscrito en cuestión. Posiblemente, ese problema ya no exista. De ser así, sería deseable que alguien acometiese la edición y estudio del apartado sobre los omeyas de la obra de Ibn Ẓāfir, así como otros posibles apartados relativos a la historia de al-Andalus.

***

(3) *Akhbār al-duwal al-munqaṭi ᶜa*, éd. critique de la section consacrée aux Fatimides par A. Ferré, Le Caire, 1972.

(4) "The identity of two yemenite historical manuscripts", *Journal of Near Eastern Studies* 32 (1977), pp. 175-180.

MEMORIA DE UNA VISITA ACADÉMICA

Nadi **NOUAOURI IZRELLI**[*]
Escuela de Traducción Rey Fahd (Tánger)

BIBLID [1133-8571] 15 (2008) 327-329

Del 25 al 28 del pasado febrero, un grupo de alumnos del Departamento de Traducción de Español de la Escuela Superior de Traducción Rey Fahd de Tánger realizó una visita académica a la Facultad de Filosofía y Letras de Cádiz. La iniciativa fue financiada por el Aula Interuniversitaria del Estrecho y por la propia Facultad de Filosofía y Letras. El grupo, compuesto de catorce estudiantes bajo la coordinación del lector de Lengua Española en la citada escuela de traducción, D. Nadi Nouaouri Izrelli, participó en varias actividades junto con estudiantes de la especialidad de Árabe, en coordinación con los profesores que se sumaron a la iniciativa.

La visita comenzó el lunes 25 a las 9 de la mañana con un breve acto de bienvenida en el que tomaron la palabra el decano de la Facultad de Filosofía y Letras, D. Manuel Arcila Garrido, D. Nadi Nouaouri y el profesor D. Ignacio Ferrando en representación del Área de Estudios Árabes e Islámicos, que también estuvo representada por la presencia de la profesora Doña Pilar Lirola Delgado. Tras la bienvenida, dos estudiantes visitantes presentaron brevemente al público la historia, el programa de estudios y otras informaciones de interés sobre la Escuela Superior de Traducción Rey Fahd, único centro público marroquí donde se pueden realizar estudios de traducción.

La primera actividad que llevaron a cabo juntos estudiantes marroquíes y

[*] E-mail: izrelli@yahoo.es

de la especialidad de Árabe consistió en la interpretación consecutiva al español de un video tomado de la cadena de noticias Al-Jazeera. El ejercicio fue dirigido por el profesor D. Ignacio Ferrando en su asignatura de *Historia de la lengua árabe*, quien incidió en la importancia de la concentración y la memoria de trabajo y dio a los estudiantes algunos consejos efectivos a la hora de afrontar este tipo de interpretación consecutiva. A continuación, los estudiantes locales pudieron practicar el árabe marroquí con los visitantes durante la asignatura de *Árabe Marroquí II* impartida por la profesora Dª Montserrat Benítez. Por la tarde fue el turno de la práctica escrita del árabe moderno, a través de un ejercicio de composición preparado por el profesor D. Francisco Moscoso en la asignatura *Composición Escrita en Árabe Moderno* y que realizaron en grupos combinados de estudiantes marroquíes y locales.

La segunda jornada comenzó con la lectura y traducción crítica de textos literarios marroquíes (profesora Dª Pilar Lirola). Más tarde, fue el turno de la interpretación consecutiva dirigida por el profesor D. Ignacio Ferrando, esta vez del español al árabe, y que apreciaron mucho los estudiantes. A continuación, el profesor Ferrando esbozó la situación de la traducción oficial de y hacia el árabe en España. El fuerte interés que suscitó la cuestión entre el alumnado se percibió en el turno de preguntas. Como colofón matinal, los estudiantes marroquíes hicieron una presentación de varios temas en árabe marroquí durante la asignatura *Árabe Marroquí II*. Por la tarde, los estudiantes de Traducción asistieron a la asignatura *Español de Origen Árabe*, impartida por el profesor D. José María García, cuyo contenido calificaron de provechoso.

La tercera y última jornada comenzó con la presentación de un proyecto de diccionario bilingüe árabe – español por parte de los estudiantes marroquíes durante la asignatura *Lengua Árabe* I, impartida por el profesor D. Joaquín Bustamante, y conversación en árabe clásico dirigida por los profesores. Después se tradujeron textos literarios marroquíes lo que dio pie a una interesante discusión en árabe, moderada por la profesora Dª Pilar Lirola, sobre la relativa celebridad de los autores marroquíes en Marruecos y en España, y la relación entre los acontecimientos de la vida de un autor y los símbolos empleados en su obra. Otro tanto ocurrió durante la clase de la profesora Dª Mercedes Aragón (*Literatura Árabe II*) al entablarse una animada discusión sobre la cuestión de la diglosia y las lenguas minoritarias y extranjeras en el mundo árabe, tras una presentación sobre la literatura marroquí llevada a cabo por un estudiante marroquí. Como conclusión a la clase, uno de los estudiantes

visitantes recitó uno de sus poemas en árabe. Tras esta actividad, alumnos de uno y otro centro se dieron cita en los patios para conversar libremente. Tras el almuerzo, y como colofón a la visita, el profesor D. Mohand Tilmatine ofreció una charla sobre los estudios amaziges en el mundo y sobre la situación de la lengua y cultura amazige en Marruecos, donde en los últimos años se han dado algunas mejoras en el estatuto del amazige. La charla concluyó con un turno de preguntas.

Más allá del claro provecho académico de la visita, lo más valioso fue, bajo mi punto de vista, la posibilidad que tuvieron alumnos de ambos centros de conversar acerca de sus experiencias como jóvenes estudiantes y afinar ideas sobre las culturas española y marroquí. Los estudiantes visitantes no olvidarán la simpatía con la que fueron bienvenidos y el buen trato que recibieron tanto por los estudiantes como por los profesores de la especialidad de Árabe que participaron en el evento. Esperemos que la visita sea devuelta muy pronto.

***

RESEÑAS

DE RUITER, Jan Jaap. *Les jeunes marocains et leurs langues*. París : L'Harmattan, 2006, 304 págs.

En el balance que se presentó en 2006[(1)], se reconocía en estos términos el debate que suscita la situación lingüística de Marruecos: " … *un fossé entre langues maternelles (darija, amazigh) et langues de la lecture et de l'écriture (arabe, français) ; une maîtrise de ces dernières qui laisse à désirer et n'est que rarement simultanée ; une ouverture très insuffisante sur les langues mondiales (anglais et espagnol) et les autres langues vivantes. Le cas marocain illustre ainsi comment cette insécurité linguistique malgré les progrès de la scolarisation, peut réellement affecter les capacités humaines des individus et amoindris par conséquent le niveau du développement humain. Tous ces problèmes ont justifié les réformes multiples, et souvent malheureuses* "[(2)]. La obra de De Ruiter nos ofrece un estudio detallado sobre cuál es el perfil sociolingüístico de los jóvenes marroquíes que han seguido el programa educativo arabizado. Creemos que, ante la situación expresada anteriormente, esta publicación viene a dar respuesta, desde una perspectiva de análisis de la situación actual, a los problemas que tiene el sistema educativo marroquí, a los

(1) Cf. *Le Maroc possible. Une offre de débat pour une ambition collective*. *50 ans de développement humain. Perspective 2025*. Casablanca, Éditions Maghrébines, 2006, p. 113.

(2) "...un foso entre las lenguas maternas (árabe dialectal, amazige) y las lenguas de la lectura y la escritura (árabe, francés); un dominio de estas últimas que deja que desear y no es sino raramente simultáneo; una apertura muy insuficiente a las lenguas mundiales (inglés, español) y a las otras lenguas vivas. El caso marroquí ilustra así cómo esta inseguridad lingüística, a pesar del progreso de la escolarización, puede realmente afectar a las capacidades humanas de los individuos y, por consiguiente, disminuir el nivel de desarrollo humano. Todos estos problemas han justificado las muchas reformas que, a menudo, han sido desafortunadas".

que se suma la alta tasa de analfabetismo que todavía ronda una media del 50%, aunque si separamos los sexos, las mujeres suponen un 62%.

El libro está estructurado en seis capítulos:

a) En el primero de ellos se hace una presentación de cuál es la situación lingüística de Marruecos. Es importante recordar que la lengua oficial de este país, y así lo recoge la Constitución, es únicamente la lengua árabe. Como señala Moustaoui(3), esta denominación es ambigua, ya que existen tres variedades en el país vecino: árabe clásico, árabe moderno estándar y árabe dialectal. Por consiguiente, se ignora que las lenguas maternas de los marroquíes son el árabe dialectal y amazige. Y como afirma De Ruiter, el país no es monolingüe sino, todo lo contrario, plurilingüe. A estas variedades del árabe y al amazige, hay que sumar el francés que sigue estando muy presente, también en colegios privados a los que acceden las clases pudientes, quedando los colegios públicos para las clases más pobres. Hay, no obstante, un compromiso tímido de las autoridades educativas por dar cabida a las lenguas maternas. Es el caso de la introducción en el currículo escolar del amazige, proyecto que está sometido a ensayo en 300 escuelas desde el curso 2003-2004. Pero para el árabe dialectal, sigue siendo una asignatura pendiente. Ni siquiera los manuales escolares recogen una variante intermedia entre el árabe dialectal y el estándar(4). En este sentido, De Ruiter propone el estudio comparativo entre las palabras de los dos registros árabes con el fin de que el alumno pueda explotar su propia lengua materna y servirle de trampolín para alcanzar el registro culto. Por otro lado, el autor nos recuerda el debate suscitado en Europa sobre el papel que debía de tener el árabe dialectal en el contexto de la ELCO y en el que se reconocía a esta lengua como el medio para comunicarse entre los inmigrantes.

b) En el segundo se aborda la metodología seguida en la encuesta que está basada en tres grandes ejes: el dominio de la lengua, su uso y las actitudes lingüísticas. Para esta investigación, desarrollada entre los años 2000 y 2003, se han tomado como base las encuestas realizadas a 569 jóvenes que siguieron los estudios de primaria y secundaria entre los años 1980 y 2000, los cuales

(3) Cf. MOUSTAOUI, A. 2006. "El nuevo modelo de política lingüística en Marruecos y la legislación que lo sustenta". En: *al-Andalus-Magreb* 13 (2006), pp. 231-250, p. 241.

(4) A este respecto, cf. AMEZIANE, Ahmed. 2003. *L'éducation au Maroc. Un défi à relever d'urgence*. Rabat. Dar Al Qalam, p. 20.

procedían de nueve ciudades marroquíes(5). De éstos, sólo una cuarta parte son berberófonos.

c) El tercer capítulo se centra en el perfil sociolingüístico de los jóvenes marroquíes. Entre las conclusiones que el autor va detallando debajo de las tablas que dan cuenta de los cuestionarios, destacamos algunas: sólo el 11% considera que el árabe dialectal es la lengua materna de los marroquíes y sólo el 9% tiene una visión positiva de este registro; el 42% piensa que sería inadmisible que el árabe dialectal tuviera un lugar en la enseñanza del árabe estándar; una gran mayoría de los encuestados está de acuerdo en que el árabe estándar es la lengua materna de los arabófonos y que el árabe dialectal no tiene gramática.

d) En el cuarto capítulo se estudia el papel de la lengua materna. Cabe destacar que los berberófonos son más críticos que los arabófonos con el árabe dialectal, colocándolo en un estatus inferior y otorgándole una función no comunicativa, lo cual podemos relacionar con el domino, escrito y leído, del registro estándar, ya que si tanto unos como otros dicen tener un buen nivel de éste, los segundos manifiestan tenerlo un poco más.

e) El quinto capítulo se centra en el papel de los sexos. La lengua de comunicación de ambos es el árabe dialectal y para los berberófonos, en el ámbito de la casa, es el amazige. El estudio muestra que los hombres utilizan más el árabe estándar que las mujeres, pero éstas dominan más la escucha en esta lengua y emplean más el francés que aquéllos. Por otro lado, es interesante destacar que ellas dicen hablar y comprender el árabe dialectal mejor que los hombres y afirman, en mayor porcentaje que ellos, que el árabe dialectal es la lengua materna de los marroquíes.

f) Y por último, el capítulo sexto está dedicado a las conclusiones y a la discusión del estudio. De aquéllas, destacamos las siguientes: que los jóvenes dominan mejor el árabe estándar que el francés; que el árabe dialectal es considerado una lengua de comunicación pero la critican por pertenecer a los analfabetos; que su papel en la enseñanza del árabe estándar es bastante modesto; que los arabófonos dominan mejor el francés que los berberófonos; que el árabe estándar está todavía lejos de ser una lengua de comunicación en Marruecos; que el francés sigue teniendo peso entre los encuestados; que el

(5) Éstas son: Agadir, Beni-Mellal, Casablanca, Fez, Marrakech, Meknes, Oujda, Rabat y Tánger.

francés está presente en las grandes ciudades donde se encuentra la mayoría de las escuelas privadas, de forma que los berberófonos se ven más afectados por la política de arabización, llevada a cabo en las escuelas públicas, que los arabófonos; que las mujeres emplean más el francés que los hombres y que éstos usan más el árabe que aquéllas.

El libro se cierra con la bibliografía y con dos anexos. En el primero de ellos aparecen el cuestionario empleado y en el segundo los comentarios de los encuestados sobre el árabe estándar y el dialectal.

Concluyendo, debemos decir que el trabajo de De Ruiter supone una aportación importante para conocer mejor la realidad lingüística de Marruecos y contribuir con ello a una mejora de la enseñanza en lo que respecta al uso de la lengua árabe. La muestra de los jóvenes encuestados en la que ha basado su análisis es bastante representativa del país y los cuestionarios empleados han sabido reflejar los aspectos más relevantes a tener en cuenta para abordar la discusión y llegar a las conclusiones. De ello dan fe las numerosas tablas estadísticas con las que se complementa el estudio.

Francisco Moscoso García
Universidad de Cádiz

DÍAZ-MAS, Paloma & DE LA PUENTE, Cristina, *Judaísmo e Islam*, Barcelona: Ed. Ares y Mares, 2007, 493 pp.

Es ésta una obra que mucha gente esperaba desde hace mucho tiempo. Con claridad y concisión, Paloma Díaz-Mas y Cristina de la Puente han acercado el entendimiento del judaísmo y del islam al gran colectivo de lectores. Los principios básicos de cada una de estas dos religiones, sus textos sagrados, prácticas e instituciones y su historia desde el nacimiento hasta la actualidad son algunos de los temas tratados en esta obra. A partir de hoy, el conocimiento del judaísmo y del islam estará al alcance de todo el mundo.

Haré, sin embargo, algunas observaciones dirigidas principalmente a la parte dedicada al islam. De La Puente hizo bien al señalar desde el inicio que el islam presentado en la obra es tal y como lo sostienen los propios musulmanes, y que ella se limita a poner su grano de arena en pocos casos para presentar algunas opiniones de historiadores no musulmanes (p. 198). No obstante,

algunas ideas expuestas en la obra no reflejan la opinión de los musulmanes para con su religión. Más bien, evocan ideas de la polémica antiislámica medieval repetidas por muchos estudiosos occidentales modernos que parecen estar convencidos de que Dios es patrimonio único de ciertos pueblos.

Por ejemplo, la autora describe así el origen de la misión del Profeta del islam "En ese momento le acogió su tío paterno, Abu Talib, al que acompañó desde muy pronto en las caravanas que éste emprendía como comerciante a Siria. A estos viajes les han otorgado los estudiosos no musulmanes una gran importancia, porque en ellos tuvo oportunidad de conocer, aunque muy superficialmente, las religiones monoteístas, que luego estarán muy presentes en la revelación coránica. Mientras que en Arabia la mayoría de la población era politeísta, a excepción de algunas pequeñas tribus de judíos y cristianos, al norte de la Península Arábiga la población cristiana era abundante y resultaba sencillo entrar en contacto con monjes y anacoretas" (p. 204). Obviamente, los musulmanes no sostienen que su Profeta era un plagiario. Hubiera preferido, para no confundir al lector, que la autora dejase claro, como ella misma se comprometió, que éstas son opiniones de investigadores no musulmanes.

Otro ejemplo es el de considerar los ataques de los primeros musulmanes a caravanas de Qurayš como saqueos, y el de señalar que algunos de estos ataques tuvieron lugar en el mes de *rayŷab* en el cual se observaba una tregua (p. 209). Aunque la Hégira significa literalmente "inmigración", fue en realidad una fuga o expulsión (Corán 23:39 y 4:75). Los mecanos estaban decididos a acabar con los seguidores de la nueva religión y éstos inmigraron a Medina, dejando atrás todos sus bienes, que fueron confiscados, para preservar su fe. Los ataques de los inmigrantes a caravanas de Qurayš eran un medio para recuperar parte de sus posesiones confiscadas e intimidar al enemigo. Las fuentes islámicas normalmente enfatizan este hecho al señalar que sólo los *muhāŷirīn*, inmigrantes de La Meca, participaron en estos ataques, sin ninguno de los *anṣār*, musulmanes originarios de Medina (Véase la *Sīra* de Ibn Hišām, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, Beirut, 1984, pp. 147-150). Las circunstancias acerca de la llamada campaña de 'Abd Allāh Ibn Ŷaḥš, que tuvo lugar en el último día del mes de *rayŷab*, y la reacción del Profeta sobre este incidente están bien explicadas en las fuentes islámicas (Véase la *Sīra*, *op. cit*, pp. 149-152 y el *Tafsīr* de Ibn Kaṯīr del versículo 2:217 que habla de este hecho, Beirut, 1992, vol. I, pp. 296-300). Otra cosa es lo que nos dan sobre este incidente, y sobre el islam en su totalidad, algunos estudiosos occidentales que consideran al Profeta

del islam un "impostor" como el arabista sueco Tor Andrae (Véase sobre este incidente su obra *Mahoma*, Madrid, 1966, pp. 193ss).

Los musulmanes tampoco consideran la peregrinación a La Meca reminiscencia de ritos paganos de la Arabia pre-islámica adaptadas por el islam, como afirma De La Puente (p. 255). Parece que hay consenso general entre muchos estudiosos occidentales modernos sobre este tema, aunque no especifican cuales son esos rituales de origen pagano. En el islam, todos y cada uno de los rituales de la peregrinación están cargados de simbología y significados. Dado que hablar detallamente sobre estos significados está fuera del ámbito de la presente reseña, me limito a hablar sólo sobre el significado de dos rituales, a saber: la circunvalación y la piedra negra, ya que muestran semejanzas con escrituras judeocristianas. Según la tradición islámica, los ángeles rodean constantemente el trono de Dios en el cielo y los fieles imitan este acto en la tierra al rodear la Ka'ba, la casa de Dios en La Meca. La circunvalación es un culto alrededor de una piedra y no el culto a esa piedra. Así habla el libro de los Salmos 25 (26): 6-8 sobre la circunvalación de David: "Mis manos lavo en la inocencia y en torno de tu altar voy caminando para entonar tus alabanzas y cantar largamente tus proezas. Amo, Señor, la casa donde moras, y el lugar de reposo de tu gloria". Los apócrifos conservan también detalles sobre este tipo de culto. El *Libro de los Jubileos* habla también de la circunvalación de Abrahán: "Abrahán cogió ramos de palmera y frutos de buenos árboles; y cada uno de los días ceñía el altar con ramas, siete veces por la mañana, alabando y dando gracias a su Dios en este regocijo" (Véase la traducción de F. Corriente y A. Piñero del "Libro de los Jubileos" en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, obra dirigida por Alejandro Diez Macho, Madrid, 1982, pp. 122-23). Este ritual estaba todavía en vigor en vísperas del nacimiento de Jesús (Véase Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, edición crítica y bilingüe, Madrid, 2003, pp. 198-200). En el islam se cree que la piedra negra da testimonio de todos los fieles que acuden a La Meca para peregrinar en obediencia a la orden divina. En la Biblia hay muchas referencias donde se dice también que las piedras sirven como testigos como ésta de Josué 24:27: "Y dijo a todo el pueblo: Ved aquí esta piedra, que dará testimonio contra vosotros de que oyó todas las palabras que os habló el Señor; ella será un testigo contra vosotros que os impedirá renegar de vuestro Dios" (Véase también Gén. 31:45-48, I Sam. 6:18, Gén. 35:14, etc.). Aunque visitar la tumba del Profeta en Medina, su ciudad de acogida, no forma parte de la peregrinación como observa

la autora (p. 261), todos los musulmanes lo hacen. Un hadiz lo deja claro: *man ḥaŷŷa wa lam yazurnī faqad ŷafānī*, "quien peregrina y no me visita se aparta de mí".

El islam se considera el heredero natural de las religiones monoteístas anteriores. Según este principio, todos los profetas eran también musulmanes, es decir, sumisos a Dios (Noé 10:72, Abrahán 6:163, Jacob 2:133, Moisés 10:84, José 12:101, Jesús y los apóstoles 3:52, etc.). Así el Corán (2:136) ordena a los fieles: "Decid: creemos en Dios y en lo que se nos ha revelado, en lo que se reveló a Abrahán, Ismael, Isaac, Jacob y las tribus, en lo que Moisés, Jesús y los Profetas recibieron de su Señor. No distinguimos a ninguno de ellos y nos sometemos a Él". Díaz-Mas observa que el Corán alaba a los judíos en algunas azoras y les ataca en otras, y lo achaca a las relaciones del Profeta con los judíos de su entorno (p. 37 y 368). Es en el mencionado contexto como se debe entender los elogios del Corán a los patriarcas, musulmanes según el mismo, y los ataques contra los judíos contemporáneos al Profeta por rehusar aceptarle. De hecho, el Corán dice que los judíos sabían que Muḥammad era el profeta esperado por ellos pero aún así no creyeron en él (2:89).

Es por ello también por lo que el Profeta cuando emigró a Medina y observó que los judíos ayunaban el *Yom Kippur*, como forma de agradecimiento a Dios por dar la victoria a Moisés sobre el Faraón, ordenó a los suyos ayunar ese día y dijo: "¡somos (los musulmanes) mas cercanos a Moisés que ellos (los judíos)!" (Véase Ṣudqī Muḥammad Ŷamīl al-'Aṭṭār (ed,), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut, 2000, vol. VIII, p. 9). Este es el único hadiz que relaciona el ayuno del día de *'āšūrā'* en el calendario islámico con el *Yom Kippur* del calendario judío. Me parece ilógica la afirmación de De La Puente de achacar el ayuno en el islam, que se extiende por un mes y es uno de los cinco pilares del islam, a costumbres judías, y aun por boca de los "propios musulmanes" (p. 254). También Díaz-Mas opina que el islam recoge el ayuno de la tradición judeocristiana (p. 72). Ya hemos visto que algunos rituales de la peregrinación islámica tienen paralelos en la tradición judeocristiana. Desde siempre los musulmanes rezan con posternación al igual que se rezaba en tiempos bíblicos y de la misma manera que los ángeles del cielo también rezan (Véase Gén. 17:3, Éx. 34:8, Núm. 20:6, Jos. 5:15, Neh. 8:6, Sal. (94) 95:6, Mt. 26:39, Ap. 7:11-12, etc). ¿Esto también lo habría recogido el islam de la tradición judeocristiana? ¿¡Es posible que lo "copiado" sea más genuino que el propio original!? No es cierto que el ayuno de *'āšūrā'* dure veinticuatro horas, como afirma De La Puente (p. 267). Este tipo

de ayuno llamado *wiṣāl* está incluso prohibido en el islam. Tampoco es cierto que se deba abstenerse durante el ayuno del mes de Ramadān del uso de maquillaje, joyas y perfumes (p. 253), a menos que se intente arbitrariamente establecer parentesco entre el ayuno islámico y su equivalente judío.

Como otros investigadores (por ejemplo, Juan Vernet y Julio Cortés), De La Puente se equivoca en su lectura del versículo coránico 2:187, que habla de la hora que da principio al ayuno donde los fieles se deben abstener de comida, bebida y comercio carnal (p. 253). No se trata de distinguir con la vista, en la alborada, un hilo blanco de un hilo negro, sino de diferenciar la blancura del día de la oscuridad de la noche. Y como es casi costumbre entre muchos arabistas e islamólogos hablar de influencias judeocristianas sobre el islam, algunos remontan este versículo a un pasaje talmúdico (Véase, por ejemplo, Mordechai Nisan "Note on a possible Jewish source for Muhammad's night journey", *Arabica*, XLVII, Leiden, 2000, p. 275 y también la nota 187 del versículo en cuestión en las traducciones del Corán de Vernet y Cortés). El Talmud dice que la hora de la oración de la mañana llega cuando la luz permite al fiel distinguir entre un hilo azul y uno blanco. Con lo anteriormente expuesto, queda descartada la posibilidad de achacar este versículo coránico al pasaje talmúdico.

Cuando De La Puente aborda el tema de la oración en el islam dice: "a pesar de la presencia constante de la oración entre los deberes que Dios le impone al creyente, en el Corán no se hace explícita la forma en que el musulmán pueda o deba rezar a Dios. El rito, aunque muy antiguo, no es, por tanto, de origen coránico, sino que nace de la sunna, es decir, de la tradición de los dichos y hechos de Mahoma. Como en otros casos, esta costumbre se construye a través del ejemplo de la conducta irreprochable del profeta del islam, sin que esto convierta a la oración en un precepto islámico menos válido, a los ojos de los fieles" (p. 242). La relación entre el Corán y la *sunna* merece un breve comentario. El Corán es el dicho y se ocupa de las líneas generales. En cambio, la *sunna* es el hecho y se ocupa de los detalles. En el caso de la oración, como en muchos otros casos, el Corán se limita a dar la orden: "Di a mis servidores creyentes que hagan la azalá y que den limosna", "¡Observad las azalás –sobre todo– la azalá intermedia y estad con devoción ante Dios!", "La azalá se ha prescrito a los creyentes en tiempos determinados" (Véase 14:31, 2:238, 4:103 respectivamente. También 98:5, 11:114, 17:78, 23:9, 24:56, 73:20, etc.). A su vez, el Profeta se encarga de poner la teoría en práctica y de explicar a los fieles la manera de rezar. No por ello la oración deja de ser de origen

coránico, pues el papel del Profeta es solo complementario. Hay que señalar, ya que hablamos de la oración, que la *fātiḥa*, la primera azora del Corán, es indispensable en todas las *rak'a*s y no sólo en la primera, como afirma la autora (p. 244-5). Un hadiz dice: "*lā ṣalāta liman lam yaqra'u bi fātiḥati l-Kitābi*", o sea, la oración de aquél que no lee la *fātiḥa* es inválida. En el mismo contexto, hay que llamar la atención acerca de que la manera de presentar la ablución, un requisito para la oración, y el orden del lavado de los miembros durante la misma son incorrectos. Lavar las piernas hasta las rodillas no figura en la ablución, basta con lavar los pies (p. 225-6). Véase sobre el concepto de la pureza en el islam, incluida la ablución, Félix M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, Madrid 1975, p. 51 ss.

La descripción que hace la autora del repudio en el islam es algo confusa (p. 279). El repudio está legislado por mandato coránico: "Sólo dos veces se permite el repudio. Y, o se guarda a la mujer tratándola como se debe o se la deja marchar de buena manera … Si el marido repudia a su mujer, ésta ya no le será permitida sino después de haber estado casada con otro. Si este último la repudia, no hay inconviente en que aquéllos vuelvan a reunirse... No os burléis de las leyes de Dios" (2:229 ss). Según esta ley, un hombre musulmán puede volver a casarse con su repudiada, si así ella también lo desea, sólo en las primeras dos veces después de repudiarla. Si la repudia nuevamente, no tendría derecho a volver a casarse con ella a menos que ella se case con otro hombre y este último la repudie voluntariamente. Los juristas opinan que esta ley viene, como indica el último versículo claramente, para mostrar que el repudio (y el matrimonio) es algo que se debe tomar en serio. El Corán, 4:21, se refiere al matrimonio como "un pacto solemne". Esta expresión está utilizada únicamente en este contexto y también cuando se refiere al pacto con los profetas y la obligación suya de cumplir con sus deberes y divulgar sus mensajes (33:7 y 4:154).

No es cierto que el delito de *zinā al-maḥārim*, fornicación o adulterio con mujeres ilícitas (mencionadas en 4:22-24), se castigue con una pena más leve comparada con la fornicación o adulterio con mujeres lícitas (con quienes se puede contraer matrimonio) que se castiga con azotamiento o lapidación. Algo, según la autora, que "puede parecer contradictorio desde una perspectiva legal ajena al islam" (p. 283-4). El Corán se abstuvo de mencionar el castigo de *zinā al-maḥārim* quizás porque es un delito que no suele ocurrir o es infrecuente comparado con el delito de *zinā* normal. Sin embargo, el hadiz, la segunda

fuente de la jurisprudencia islámica, lo toma en consideración. El Profeta dice: "*man waqa'a 'alà ḏāti muḥramin fa-qtulūhu*", o sea, "a quien se acueste con (lit. *caiga sobre*) una mujer ilícita mátenlo".

De La Puente observa que el islam condena la homosexualidad, como las demás religiones monoteístas, y añade: "aunque es necesario distinguir entre el amor entre hombres –que en el islam no se considera contra natura– y las relaciones sexuales entre ellos, que quedan absolutamente prohibidas" (p. 285). No sé de dónde la autora ha sacado esta información, para apoyar la cual debería haber citado fuentes islámicas. A mi entender el islam no se ha pronunciado sobre este tema a no ser que por "amor" en la frase citada arriba se quiera entender el *ḥubb fī Allāh*, el cariño y el afecto entre dos hombres musulmanes basado siempre en motivos religiosos. En la tradición profética hay una serie de hadices que tratan el tema, como este: "Dios dará cobijo a siete individuos cuando no haya cobijo más que el Suyo (en el día del Juicio Final): Un dirigente justo, un joven que se hace mayor en obediencia a Dios,(…) dos hombres que se aman por (la causa de) Dios, se reunen por Él y se separan por Él, etc. [*wa-raŷulāni taḥābbā fī Allāhi iŷtama'ā 'alay-hi wa-tafarraqā 'alay-hi*]. (Véanse hadices en este sentido en la obra de al-Imām al-Nawawī, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, (El Jardín de los Justos), Beirut, 1999, pp. 98-100). Pero, en cualquier caso, lo cierto es que el islam no inspecciona el fuero interno de las personas y no los juzga por sus pensamientos o emociones, sino por los actos que llevan a cabo con cualquiera de sus miembros.

Estas son las observaciones más importantes sobre la segunda parte de la obra. Resta sólo hacer unas observaciones relámpago y llamar la atención sobre algún que otro error de palabras árabes citadas en la obra: Es incorrecto que el islam atribuya el poder de hacer milagros sólo a Jesús (p. 208), ya que el Corán habla también de los milagros de otros profetas como, por ejemplo, los de Moisés (7:104-126, 26:30-51, etc.). La saliva no es causa de impureza física (p. 225). La afirmación de la autora de que el pago de intereses por crédito, prohibido en el Corán, "ha sido practicado siempre en el mundo islámico" (p. 229) es una generalización. En la página 237 el equivalente árabe de "estás cansado" se escribe así *anta ta'bān*. La dote en árabe se llama *mahr* o *ṣidāq* y no *ṣadaqa*, ésta última significa limosna (p. 276). El equivalente árabe de la palabra "zalmedina" (p. 301) es *ṣāḥib al-madīna* y el equivalente de la palabra "lloradores" es *bakkā'ūn* (p. 322 y 353).

Por último, tengo dos comentarios breves que hacer sobre la primera parte

de la obra dedicada al judaísmo. El primero está relacionado con la revuelta musulmana en Granada contra los judíos en 1066, atribuida por Díaz-Mas a razones políticas y no religiosas (p. 388). Como se sabe, los judíos en al-Andalus, sobre todo durante los reinos de taifas, gozaban de tolerancia por el poder político. Algunos intelectuales frecuentaban los círculos literarios de la clase alta y escribían obras en árabe o en el propio hebreo. Otros trabajaban en la corte como traductores, médicos, embajadores e, incluso, ministros como era el caso de Ibn Ḥasday en el reino de Zaragoza y de Ibn Nagrella en el reino Zirí de Granada. Aunque el hecho de que los ziríes emplearan a Yūsuf b. Nagrella (y anteriormente a su padre Samuel) como visir, parece ser que causó contrariedad e insatisfacción entre la población musulmana local, algunas fuentes árabes resaltan que la gota que colmó el vaso fue la implicación de Yūsuf Ibn Nagrella en una polémica religiosa antiislámica. (Para el tratado antiislámico de Ibn Nagrella véase Emilio García Gómez, "Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrila", *Al-Andalus*, 4, Madrid y Granada, 1936, pp. 1-28).

Y el segundo comentario está relacionado con la ya conocida acusación contra al-Ḥāŷŷ Amīn al-Ḥusaynī, muftí de Jerusalén y líder del levantamiento popular durante el mandato inglés de Palestina. En la página 413 la autora dice: "Al inicio de la segunda guerra mundial, árabes y judíos de Palestina –que vivían en un territorio administrado por una de las potencias aliadas contra Alemania– tuvieron que tomar posiciones. Algunos líderes árabes mostraron sus simpatías por el nazismo; tal fue el caso del muftí de Jerusalén, Muhammad Amin al-Husayni (1893-1974), quien se convirtió en promotor de la ideología nazi en Oriente Medio y en 1941 visitó Berlín, donde fue recibido por Hitler con todos los honores". Me parece un juicio apresurado afirmar que el muftí era "promotor de la ideología nazi". Ningún musulmán, por no hablar de un muftí, puede creer en la supremacía de unas razas sobre otras. El Corán (49:13) lo pone claro: "¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus, para que os conozcáis unos a otros. Para Dios, el más noble de entre vosotros es el que más Le teme". La alianza del muftí con la Alemania nazi hay que verla a modo de "el enemigo de mi enemigo es mi amigo". Aunque esta acusación contra el muftí, con el fin de difamarle, está más que "masticada" por muchos círculos de tendencias conocidas, el dato no deja de ser falso, a menos que demos por sentado que la historia la escriben siempre los más fuertes.

A pesar de estas pocas observaciones, que ofrecemos por si alguna puede

tenerse presente en futuras ediciones, estamos ante uno de los mejores trabajos escritos en español sobre este tema. Las dos autoras han hecho un trabajo magnífico y bajo todos los aspectos es muy digna de recomendarse esta obra para los lectores.

Omar Khattab Salawdeh

GONZALO DE PADILLA. *Historia de Xerez de la Frontera (Siglos XIII-XVI)*. Introducción, edición e índices de Juan Abellán Pérez, Cádiz: Agrija Ediciones, 2008, 152 págs.

La edición anotada con unos índices onomástico y toponímico (págs.133-146) de la obra de Gonzalo de Padilla viene a enriquecer el volumen de fuentes y documentos capaces de ayudarnos a historiar mejor todo lo que aconteció entre los siglos XIII y XVI en torno a la ciudad de Jerez de la Frontera. En su "Introducción" (págs.7-16), Juan Abellán Pérez trata de explicar el contexto historiográfico de la época de Gonzalo de Padilla con el fin de esclarecer los problemas relacionados con las fuentes que fueron utilizadas para escribir dicha historia jerezana. Además de lo dicho, cabe resaltar que la obra ya era conocida por la historiografía jerezana desde el siglo XVIII. De hecho, Joseph Ángelo Dávila, cronista local, reproduce parcialmente la obra en su historia sobre Jerez de la Frontera que fue transcrita y publicada por Carlos Valenzuela bajo el título de *Apuntes para la Historia de Jerez de la Frontera sacada por D. José Angelo Dávila de los Libros Capitulares y otros documentos de la ciudad que se conservan y custodian en su Archivo* (Jerez de la Frontera: Imprenta del Diario de Jerez, 1908).

Gracias a algunas anotaciones escritas por el propio Gonzalo de Padilla, sabemos algunos detalles sobre la ciudad de Jerez de la Frontera y su contexto histórico. El propio autor indica de manera clara que empezó a redactar su libro en 1606, a los setenta y dos años. Varias son las referencias personales como por ejemplo su intervención en el cabildo del año 1594. La obra, divida en cuarenta capítulos (págs.17-129), abarca un periodo que va desde la conquista de la ciudad por Alfonso X El Sabio hasta finales del siglo XVI, con menciones a la participación de algunos linajes importantes de Jerez de la Frontera en acontecimientos político-militares. Gonzalo de Padilla proporciona algunas

informaciones sobre el rey de Marruecos Miramamolín que se enfrentó varias veces con los cristianos en época de Alfonso X El Sabio, detalles de las relaciones entre la ciudad de Jerez de la Frontera con las de Córdoba, Ximena, Medina Sidonia, etc. así como datos sobre personajes ilustres de la nobleza jerezana.

En definitiva, se trata de una obra interesante para la historia local de Jerez de la Frontera entre finales de la Edad Media y principios de la época moderna. No cabe duda de que Juan Abellán Pérez ha llevado a cabo una muy útil labor científica al ofrecernos otro trozo del pasado histórico jerezano.

Mohamed Meouak
Universidad de Cádiz